التيسير المهذب في شرح المنتخب

تسهيل الحسامي

للعلامة حسام الدين محمد بن محمد عمر الأخسيكتي المتوفى ٦٤٦هـ

إعداد وترتيب

محمد أنور البدخشاني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامه يوسف بنوري تاؤن كراتشي

التيسير المهذب في شرح المنتخب

تسهیل الحسامی

التيسير المهذب في شرح المنتخب

لِلعلّامة حُسام الدّين محمّد بن محمد عُمر الأخسيكتي المُتوفّى ٦٤٤هـ

إعداد وترتيب

محمّد أنور البدخشاني

شَيخ الحَديث بجَامِعة العُلوم الإسْلامِيّة
علّامه يوسف بنوري تاؤن كراتشي

كتب المؤلف فى نظر فضيلة الدكتور وهبة الزحيلى

صاحب التأليفات القيمة الشهيرة

فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ الكبير محمّد أنور البدخشانى المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وبعد :

وصلنى خطابكم الكريم وهديتكم القيّمة : الكتب الخمسة ، وذلك يدلّ على خلقكم الكريم ، وأدبكم الجم العالى ، فلكم منّى خالص الشكر والامتنان والتقدير ، وفى كتبكم خير وبركة وتيسير للعلم واذلال قياده ، وهذا دليل على سعة الأفق العلمى والتمكن من تعبيد طريق الفهم أمام الآخرين .

وانّى لأشكر تواضعكم أيضا وحسن ظنّكم بى ، فالمهمّ تحقيق الفائدة عن طريقتى أو طريقكم .

بارك اللّه فى جهودكم العظيمة وفى متابعة سير التعليم فى أنحاء الهند باللّغة العربيّة ، فذلك ليس من السهولة ، وحرصكم على العربيّة دليل على قوة الايمان والاخلاص لوصل الطّلاب بمصادر المعرفة التى أغلبها بالعربيّة .

أرجو الله أن نلتقى بكم حين زيارتنا لفضيلة أخينا العلّامة محمّد تقى العثمانى فى ٩/٢٠ الشهر القادم ، والله الموفق.

والسلام عليكم

أخوكم خادم العلم والعلماء

وهبة الزحيلى

بسم الله الرحمن الرحيم

١- مقدمة

الحمد لله خالق البدايع، ومنزّل الشرائع، والآمر بحفظ الودائع، ومعلّم الحرف والصنائع، مفجّر الأنهار والينابيع، مُقعّد القواعد، وواضع الكليات، ومؤصّل الأصول، ومخرّج الجزئيات، المختار لرواية دينه العدول الثقات، المبشّر بالجنة لمن آمن وعمل الصالحات، والمؤيّد عبده محمداً ﷺ بالآيات البيّنات، فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ سيّدنا ونبيّنا محمد عبده ورسوله، صلّى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وعلماء أمته وأتباع ملّته، وبارك وسلّم تسليماً كثيراً.

أمّا بعد: فإن تقسيم العلوم الشرعية إلى الأصول والفروع، فقد اختاره الله تعالى في كتابه وقال: ﴿أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ أي أصل الكلمة الطيّبة المشبّهة بالشجرة الطيّبة ثابت في القلوب، وتخرج فروعه والأعمال الصادرة لأجله، وتتصعّد إلى السماء ﴿إليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه﴾، فأشارت الآية إلى أن الأصل ثابت لا يتغيّر، والفرع يتفرّع ويخرج من الأصل كلّ حين بإذن ربّه، فالأصل كالشمس وفرعه كضوءها، أو هو كالشجرة، والفرع ثمرتها، كما يدل عليه التشبيه، فأصول كلّ علم (فقهًا كان أو غيره) طرق مذلّلة، ومنهاج واضح في فهم تلك العلوم، والوصول إليها، كما أنّ أصل الأعمال، وهو الإيمان حامل وموجب ومحرّك للإتيان بالأعمال، فمتى كانت الطرق وعرة، والمناهج صعبة، يعسر الوصول إلى الغاية، ويشكل إدراك النهاية.

(١) فأصول التفسير هى القواعد المستنبطة من كليات الآيات واستقراءها، أو الموضوعة بضوء سياق الآيات وسباقها، والتى تمدّ وتساعد فى فهم مدلول الآيات وأحكامها، ثمّ هى على نوعين: الأصول التى تتعلق بقواعد الرواية، والتى أُخذت من قواعد الدراية، ومن أجلها تتنوّع التفاسير.

(٢) وأمّا أصول الحديث فهى القواعد الموضوعة من أحوال المتون ورواتها، وما يتعلّق بهما.

(٣) وأصول الفقه استعملت فى معنيين: (١) أدلة الفقه: وهى الأدلة الأربعة المتفق عليها. (٢) والقواعد التى يتوصّل بها الفقيه إلى العلم بالأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية.

ففى كتب أصول الفقه (بأىّ طريقة كانت من طريقى المتكلّمين والحنفية) يبحث عن المعنيين (عن الأدلة وعن القواعد الموصلة إلى فهم الفقه من الأدلّة).

وقد أشار النبى ﷺ إلى بعض الأصول والكليات الفقهية التى يتفرّع منها أحكام وجزئيات كثيرة، ويفهم منها طريق الاستنباط والتطبيق، وأخذ الأحكام من النصوص.

(١) قال النبى ﷺ فى ربط الأعمال بالنية: «إنما الأعمال بالنية». (٢) وفى أن مدار الثواب والعقاب هو النية دون العمل قال: «وإنما لكل امرئ ما نوى» ومرّةً قال: «نية المؤمن خير من عمله».

(٣) وقال ﷺ: «الغرم بالغنم» أى من وجب عليه غرامة شىء يكون له نفعه أيضًا.

(٤) وقال: «الخراج بالضمان» فمن وجب عليه ضمان شىء، يكون له ما خرج منه من الفوائد والمنافع.

(٥) وقال عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» أى لايقبل المسلم ضرر أحد ولا يضرّ أحدًا.

(٦) وقال: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام». (٧) و «نهى النبى ﷺ عن بيع ما ليس عنده». (٨) و «نهى النبى ﷺ عن بيع ما لم يقبض».

(٩) و «نهى النبىﷺ عن ربح ما لم يضمن». (١٠) وقال: «يَحرُمُ من الرضاع ما يحرم من النسب». (١١) وقال: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته».

وقال الفقهاء:

(١) اليقين لا يزول بالشكّ. (٢) الأمور بمقاصدها.

(٣) العادة محكّمة (٤) «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن».

(٥) لام الجنس تبطل معنى الجمعية. (٦) لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز.

(٧) لا يجوز العموم فى المشترك، وغيرها من الكليات.

وفى القرآن المجيد وردت الكليات الاعتقادية:

(١) ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾.

(٢) ﴿كلّ من عليها فانٍ﴾.

(٣) ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾.

(٤) ﴿وكلّ شىء أحصيناه فى إمام مبين﴾.

(٥) ﴿وكل شىء أحصيناه كتابًا﴾.

(٦) ﴿قل كلّ يعمل على شاكلته﴾.

(٧) ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾.

(٨) ﴿إن كلّ نفسٍ لما عليها حافظ﴾.

(٩) ﴿كلّ له قانتون﴾.

(١٠) ﴿خالق كل شىء وهو على كلّ شىء وكيل﴾.

(١١) ﴿وإن كلّ لما جميع لدينا محضرون﴾.

(١٢) ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾.

(١٣) ﴿إن الله على كلّ شىء قدير﴾.

(١٤) ﴿والله بكل شىء عليم﴾.

(١٥) ﴿والله على كلّ شىء شهيد﴾.

(١٦) ﴿وكلّ إنسان ألزمناه طائر فى عنقه﴾.

(١٧) ﴿كلّ فى فلك يَسبحون﴾.

والقواعد الأصولية بعضها مأخوذ من النصوص، وبعضها من آثار الصحابة والتابعين، وبعضها من كلام العرب وأصول أهل اللغة، وأكثرها من كلام الفقهاء المتقدمين، ومن الكليات التى استخدموها عند الاستدلال بالنصوص، فالقواعد الأصولية هى أعمّ القواعد التى يحتاج إليها الفقيه فى فهم الفقه وأخذه من أدلته، وتلك القواعد على نوعين: بعضها مأخوذ من عمومات النصوص، وهى قواعد منصوصة -كما أشرنا إليها- وبعضها مأخوذ من عمومات كلام الفقهاء وهى قواعد اجتهادية، وهذه أكثر فى كتب أصول الفقه.

٢- منهج العلامة حسام الدين فى "منتخبه"

وقد نهج حسام الدين فى "منتخبه" منهج المدرسة الحنفية فى الأخذ بالمنقول قبل الأخذ بالمعقول، وفى الاستقاء من الينابيع النقلية، والاهتمام بها قبل احتياجه إلى الحياض العقلية، فذكر الأصول والقواعد المنصوصة أو المنقولة، ثمّ فرّع عليها الجزئيات والأمثلة التطبيقية، واختار فى التقسيمات والأمثلة أسلوب البزدوى والسرخسى، ولم يذكر الوجوه العقلية التى استخدمها أصحاب مدرسة المتكلمين فى التقسيمات، وبيان وجوه الحصر، بل أراد أن يثبت النقل من طريق النقل أوّلا، حتى يظهر عدم توقّفه على العقل، نعم قد يؤيّد النقل بالعقل، ويشير إلى بعض الوجوه العقلية، كما فعل ذلك فى بحث الأحكام المشروعة، فعرّف العقل وأثبت ضرورته للأهلية (أهلية التكليف) وفهم الخطاب، وذَكَرَ مجاله والأمور التى يُحتاج فيها إلى العقل بكليته، وما لا يحتاج إليه، أو ما لا يصل إليه العقل.

وردّ على من ألغى العقلَ، وعلى من جعله أصلا، وقدّمه على النقل ردّا شديداً.

وأمّا أصحاب مدرسة المتكلّمين فاهتمّوا بالوجوه العقلية أكثر من اهتمامهم بالوجوه النقلية، فذكروا الكليات العقلية، ولم يأتوا بالتفريعات والجزئيات والتطبيقات العملية مثل أصحاب المدرسة الأولى.

ومن أهم كتب مدرسة المتكلّمين: "البرهان" لإمام الحرمين المتوفى ٤٧٨هـ، وكتاب "المستصفى" للإمام الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ، وكتاب "المعتمد" لأبي الحسن البصري المعتزلي المتوفى ٤٣٦هـ.

ومن أشهر كتب المدرسة الحنفية: تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي المتوفى٤٣٠هـ، وميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي المتوفى ٥٥٢ هـ، وأصول البزدوي المتوفى ٤٨٢ هـ، وأصول السرخسي المتوفى ٤٩٠ هـ.

وهذا هو وجه الفرق الأساسي بين منهج المدرستين، وللتعلّق بين المنهجين بدأ بعض العلماء بالجمع بينهما، مثل بديع النظام الساعاتي الحنفي، وعبيد الله البخاري، وابن الهمام وغيرهما.

أنواع كتب أصول الفقه

فجاء كتب أصول الفقه على ثلاثة طرقٍ:

طريقة الحنفية، وطريقة المتكلّمين، وطريقة الجمع بين المنهجين، وقدفصّلتُ هذا البحث في مقدمة "تيسير أصول الفقه" أولا، وبسطته في مقدمة "أصول الفقه للمبتدئين" ثانيًا، فلا حاجة إلى تطويل المقدمة بهذا البحث ثالثًا.

والحاصل: أنّ المصنّف انتخب كتابه من "أصول فخر الإسلام البزدوي"، ومن "أصول الإمام السرخسي" على طريقة ومنهج الحنفية، وأظهر بعمله وأسلوبه أن كتابه هذا ليس على منهج المتكلّمين، حيث ترك بحث الحكم وأنواعه، وَذِكرَ الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به، وكون الحكم بديهيًا أو نظريًا، فإنها كلها اصطلاحات وتعبيرات كلامية.

ولا شكّ أنه استفاد من محاسن أصول الكرخي، وأسّس أصوله من "تأسيس الدبوسي"، كما أنه قوّم كلامه من "تقويم أدلته" وسنذكر في بيان مآخذه بقية الكتب التي اقتبس منها -إن شاء الله تعالى-.

٣- أسلوب العلامة حسام الدين فى "منتخبه"

واعلم أنّ المنهج: هو طريق بيان المباحث (أصوليّة كانت أو غيرها) كمنهج المتكلّمين، ومنهج الحنفية، والمنهج المخلوط بينهما، ومنهج المنطقيين ومنهج اللغويين والبلاغيين وغيرهم.

والأسلوب: هو طريق ترتيب الكلمات والجمل، والترتيب بين الدليل والدعوى (المدلول) وبين مقدمات الدليل، ورعاية القيودات الضرورية، وترك الحشو والتطويل والإطناب المملّ، والإيجاز المخلّ، وكذا ترك التعقيد والصعوبة أو اختيارها، فبرعاية هذه التراتيب وتلك الأمور وعدمها يعرف حسن الأسلوب وفصاحته أو ضدّهما.

فأسلوب المصنّف ليس ببلاغىّ ولا أدبىّ سَهلٍ، ولا بكلامىّ جافّ، ولابمنطقى عقلىّ وبرهانى خالص، وإنما هو أسلوب أصولىّ مصبوغ بأساليب الفقهاء الأصوليين، ومزيّن ببعض الأساليب الجدلية المفحمة للخصم، ولم يترك الأسلوب الكلامىّ بكليته، وإنما اهتمّ ببيان الفروعات الفقهية رعاية لمنهجه المختار، فترك البسط فى البيان، والتفصيل فى الكلام، فأسلوبه أسلوب المتون الموجزة الصعبة، دون الشروح السهلة المبسوطة، فاختصاره مخلّ، وانتخابه مبهم، فترك العبارات الواضحة، والتعبيرات الصافية، وأشار إلى الإشارات والرموز، وزاد على القارئ الإجمال والغموض.

٤- أهمّ الأبحاث الأصولية التى أوردها حسام الدين فى "منتخبه"

ومن كثرة انتخابه واقتباسه من "أصولى فخر الإسلام البزدوى والإمام السرخسى" سمّى كتابه بـ"المنتخب"، وكان لقبه حسام الدين، فأضيف إليه المنتخب، وقيل: "منتخب الحسامى" ثمّ خفّفه فصحاء العجم، فقالوا: "الحسامى" هذا هو وجه تسمية الكتاب.

١- فذكر بعد إجمال الأدلة الأربعة: الكتاب (القرآن) ثمّ عرّفه بالتعريف الرسمى العام، وبيّن مصداقه، وأشار إلى ما صدر عن الإمام أبى حنيفة من الفتوى حول نظم القرآن، ثمّ الرجوع عنه.

٢- وذكر للكتاب (القرآن) أربعة تقسيمات، وعشرين قسمًا مع بيان تعريفاتها وأمثلتها، وأحكام كلّ واحد منها، وبيان مراتبها عند التقابل أو التعارض.

٣- ولقّب طرق استدلال سائر الأئمة بالوجوه الفاسدة -والله أعلم بفساد وجوه استدلال العلماء-.

وذكر منها خمسة وجوه، وبيّن وجه فسادها، وذيّله ببيان المطلق والمقيّد وأنواعهما وأحكامهما، وجاء لهما بالأمثلة المنصوصة والفرعية.

٤- ثم ذكر الأمر، وجعله من أقسام الخاص، واستدل عليه بقوله: "فإن صيغة الأمر من تصاريف الفعل، وضع لمعنى خاص".

(١) فعرّفه وذكر موجبه (٢) وأشار إلى حكم الأمر الوارد بعد الحظر (٣) ثم تكلّم عن إيجابه التكرار أو عدمه (٤) وتكلّم عن حكم الأمر المطلق عن الوقت، هل يوجب الامتثال فورًا أم لا؟ (٥) وذكر أنواع المأمور به المقيّد بالوقت، هل يكون له ظرفًا أو معيارًا (٦) وذكر أنواع الأداء والقضاء من الكامل والقاصر.

٥- ثمّ أشار فى خلال بيان مباحث وأنواع المأمور به إلى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، ومثّل له من المعاملات بنفس وجوب الثمن ووجوب أداءه.

٦- وبحث بحثًا عقليًا دقيقًا عن أجزاء الوقت كاملها وناقصها، وجعل الوقت سببًا للوجوب فى الظاهر، وعلّق كمال الوجوب بكمال جزء الوقت، ونقصانه بنقصانه، فجعل الجزء القريب من الغروب ناقصًا، والجزء القريب من الطلوع كاملا، ثم فرّع عليه جواز أداء العصر فى آخر جزء من أجزاء وقته، فجعله جائزًا، وجعل أداءا لفجر فى آخر جزء من أجزاءه مكروهًا، وورد فى الحديث: «من أدرك ركعةً من الصلاة فقد أدركها» أى كلّها.

٧- وذكر أمثلة فرعية للصوم، والزكاة ،وصلاة المسافر والمريض، والنذر والحج وأمثالها.

٨- وأورد فصلا مستقلا لبيان حكم الواجب بالأمر من الأداء والقضاء، ومن بيان المماثلة بين الأداء والقضاء، وتكلّم عن السبب الموجب للقضاء، هل هو السبب الموجب للأداء نفسه أو غيره؟ ومثّل للقضاء بقضاء الصلاة والصوم والاعتكاف والفدية بدل الصوم، وقياس الصلاة عليه، وبحث عن بيان المماثلة الصورية والمعنوية، فذكر مثلين: مثلا معقولا، ومثلا غير معقول، وفرّع عليهما أحكامًا وجزئيات.

٩- وجعل التكليف على العبادات مبنيًا وموقوفًا على القدرتين: القدرة الممكّنة (التى تجعل الفعل ممكن الصدور والوقوع) والقدرة الميسّرة (التى تجعل الفعل الممكن يُسرًا وسهلا، وجعل الفرق بينهما بدرجة) ثم ذكر وجهًا آخر للفرق بينهما، وجعل مدار وجوب أداء الزكاة والعشر والخراج على القدرة الميسّرة، وفرّع عليه جواز التكفير بالصوم عند الحنث إذا ذهب ماله، وكذلك جعل مدار وجوب الحج على القدرة الميسّرة.

١٠- وأورد فصلا آخر بيّن فيه حسن المأمور به، وذَكَرَ أنواع الحَسَن من الحسن لعينه والحسن لغيره، ومثّل لكل واحد منهما مع بيان وجه العينية والغيرية، ثم بيّن حكم قسمى الحسن كليهما وفرّع عليه أمثلةً وجزئيات.

١١- وجاء بفصل مستقل لبيان النهى وبيان موجبه وحكمه، ودلالته على القبح، وبيان أنواع القبيح من القبيح لعينه والقبيح لغيره، فجعل انقسام النهى باعتبار صفة القبح كانقسام الأمر باعتبار الحسن.

ثم جاء بالأمثلة التطبيقية لنوعى القبيح، وفرّع عليها جزئيات مماثلة لها، وذكر أنواعًا من أسباب موجبة للقبح مع توضيحها بالأمثلة من العبادات والمعاملات الفاسدة.

وأجاب عن بعض الشبهات التى أوردت بزعم النفى نهيًا، مع أن النفى

إخبار، والنهى إنشاء، وأورد بحثًا دقيقًا فى أن الفعل المنهى الممنوع مثل الزنا، هل يوجب نعمة قرابة المصاهرة؟

وجاء بمقدمات ولوازم بعيدة لإثبات حرمة المصاهرة بالزنا، وذكر مناسبة بين الفرع والأصل ولأجلها يقوم الفرع (التراب) مقام الأصل (الماء).

١٢- وجمع فى فصل واحد حكم الأمر والنهى فى ضدّهما، يعنى هل يقتضى الأمر بشىء كراهية ضدّه؟ وهل يقتضى النهى عن شىء جوازه ضدّه أو سنّيته؟

فأشار إلى اختلاف العلماء فيه أولا، وأشار إلى مختار الحنفية ثانيًا، ثم فصّل المذهب المختار، ومثّل له من الأمر والنهى.

١٣- ثمّ عقد فصلا لبيان الأسباب الظاهرة لوجوب الأحكام الشرعية، وقال: اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب جعلها الشرع أسبابًا لها (وعلامات لمعرفة وجوب أداءها)، فمثّل بالحج والبيت، والصلاة والأوقات، والكفارات وأسبابها، ثمّ فصّل وطبّق كل حكم بسببه الخاص الموجب له ظاهرًا، فإن الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى، والأسباب علامات ومعرّفات لوجوب الأداء عند معاينة الأسباب وتكررها بتكرر تلك الأسباب، وقدّم أمثلة كثيرة للعبادات والمعاملات والعقوبات، وفرّع عليها مسائل.

١٤- وذكر فى آخر بحث الكتاب فصلا أشار فيه إلى نوعى الأحكام الشرعية من العزيمة والرخصة، وذكر تعريفهما وحكمتهما، وأقسامهما، وأمثلتهما من العبادات المختلفة، وفرّع عليهما مسائل.

٢- باب السنة

١- ذكر هنا جريان التقسيمات والأقسام التى مرّت فى بحث الكتاب، وأن السنّة فرع للكتاب فى إجراء هذه الأمور ورعايتها.

٢- ثمّ قسم السنّة (الحديث) إلى المسند والمرسل، وجعل مسند الصحابى

محمولا على السماع، وكذلك مرسل التابعين وتبع التابعين إن وضح أمره (حاله) واستبان إسناده، فهو محمول على السماع حتى جعله فوق المسند.

٣- وذكر الاختلاف في قبول المرسل، والاحتجاج بمرسل غير خير القرون (غير القرون الثلاثة) إلا إذا روى الثقات مرسله كمسنده مثل مرسل محمد ابن الحسن وهو من تبع التابعين.

٤- ثمّ ذكر الأقسام الثلاثة المشهورة للمسند، وهي المتواتر والمشهور وخبر الواحد مع تعريفاتها وأمثلة بعضها، وأحكامها، وأعجب في جعله المشهور نوعًا من المتواتر، وأسنده إلى أبي بكر الجصّاص، ومع ذلك يُضلّل منكر الخبر المشهور ولا يكفّر.

٥- وأجاز الزيادةَ به على كتاب الله، وقال: وهو نسخ عندنا، ثمّ أورد ثلاثة أمثلة للزيادة على الكتاب بالخبر المشهور.

٦- وذكر أربعة شروط لقبول خبر الراوي والأخذ به وهي: الإسلام، والعدالة، والعقل، والضبط.

٧- وجعل خبر الراوي المستور كخبر الفاسق في عدم جواز الاحتجاج به إلا المستور في الصدر الأول، أي فرّق بين المستور من الصحابة والمستور من سائر القرون.

ثم بَحَثَ عن خبر الفاسق بطهارة الماء ونجاسته، وأتبع على خبر الفاسق خبر الكافر والصبيّ والمعتوه في قبول خبرهم بنجاسة الماء إذا وقع في قلب السامع، أي يتحرى في قبول خبرهم بنجاسة الماء وطهارته.

٨- وفرّق بين العبادات والمعاملات التي لا إلزام فيها، كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارة، بأنّ خبر كلّ مميّز يعتبر ويقبل فيها، سواء كان كافرًا أو صبيًا أو معتوهًا أو عبدًا أو أمةً، ثم استدل بقوله: لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط في قبول خبر هؤلاء.

٩- وجعل التحرّي شرطًا لقبول خبر الفاسق في حلّ الطعام وحرمته، وطهارة الماء ونجاسته.

ثمّ قال: ولا ضرورة فى المصير إلى رواية الفاسق فى الدين أصلا، فاستدلّ بقوله: لأنّ فى العُدول من الرواة كثرةً، وبهم غنية، فلا يصار إلى خبر الفاسق بالتحرى (لعدم ضرورته).

١٠- وتكلّم عن قبول رواية أهل الأهواء (الذين جعلوا دينهم على حسب أهواءهم) كلامًا تحقيقيًا بأن المختار عدم قبول رواية من دعا الناس إلى هواه وبدعته لأن المحاجة (إقامة الحجة) والدعوة إلى الهوى سبب داعٍ إلى التقوّل، فلا يؤتمن على حديث رسول الله ﷺ.

١١- وقسم راوى خبرِ الواحدِ من الصحابة بعد جعله حجة إلى ثلاثة أقسام رئيسية: (١) بأن كان معروفًا بالفقه والتقدّم فى الاجتهاد، وذكر أمثلةً لهذا النوع، ثم قال فى بيان حكم روايتهم: كان حديثهم حجة يترك به القياس.

(٢) وإن كان الراوى معروفًا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه، مثل أبى هريرة وأنس بن مالك، فإن وافق حديثه القياس، عُمِل به، وإن خالف القياس، يترك حديثه، ويؤخذ بالقياس لضرورة حفظ القياس، وعدم انسداد باب الرأى، ومثّل بحديث (المصرّاة) المروى عن أبى هريرة.

(٣) وإن كان الراوى (من الصحابة) مجهولا لا يُعرف إلا برواية حديث أو حديثين، مثل وابصة بن معبد، وسلمة بن المحبّق، فذكر لمثل هذا الراوى أربع أحوال، ورتّب على كل حال حكمًا.

وقد أخِذَ المصنّف على تقسيمه هذا، وجَعلِه أبا هريرة وأنس بن مالك غير فقيه، وعلى إجازته تقديم القياس على خبر أمثالهما من الصحابة، فإنه ليس هذا مذهب الجمهور واختيار المتقدّمين من علماء الحنفية، وإنما هو مذهب عيسى ابن أبان ومن تبعه.

فردّ عليه عبد العزيز البخارى فى شرحه (كتاب التحقيق) على "المنتخب" ردًا شديدًا، وكذلك ردّ على هذه الفكرة فى شرحه (كشف الأسرار) على أصول البزدوى.

وأعاد فى الآخر تأكيدًا أحكام المتواتر، والمشهور، وخبر الواحد، والخبر المنكر.

١٢- وختم بحث السنّة بأصل متفق عليه عند علماء الحديث، وهو أنّ الراوى إذا ظهرت مخالفته عمّا رواه قولا وعملا بعد روايته إياه يسقط العمل بحديثه المروى عنه، وكذلك يسقط العمل به إذا ظهرت المخالفة من أئمة الصحابة وأئمة الحديث؛ لأن شأن الحديث لا يخفى على أمثالهم، فمخالفتهم وتركهم العمل به دليل على ضعفه أو نسخه.

١٣- ثم أورد بحث المعارضة، وعرّفها، وبيّن أنواعها وطريق دفعها، وأشار إلى الاختلاف فى تعارض خبر الإثبات والنفى، وإلى دفعه فى الروايات الحديثية، وجاء بالأمثلة والتفريعات.

١٤- وأكمل بيان السنّة بذكر البيان وأنواعه الخمسة، ومن أهمّها النسخ، والاستثناء، والتعليق والنذر، وفرّع على أنواع البيان مسائل عجيبة.

١٥- وتصدّى لبيان أفعاله عليه الصلاة والسلام والاقتداء بها.

١٦- كما أنّه تعرّض لبيان أنواع تلقّى النبى ﷺ أحكام الشرع من طريق الوحى بنوعيه، ومن طريق الاجتهاد والإلهام، وكان ﷺ لا يترك على الخطأ فى الاجتهاد، بل ينبّهه الله تعالى كما قال: ﴿عفا الله عنك لم أذنتَ لهم﴾.

١٧- وتكلّم عن شرائع من قبله من الأنبياء وجعل عدم إنكار الكتاب والسنة شرطًا للأخذ بها.

١٨- وجعل متابعة أصحاب رسول الله ﷺ مورد البحث، وذكر اختلاف العلماء وأقوالهم فيه، وعيّن موضع الخلاف ومحلّ النزاع، ثمّ قال: لا يعدو الحق عن أقوالهم فى صورة اختلافهم، و ختم البحث بجواز تقليد التابعى وشرطه.

باب الإجماع

١- لم يتعرّض لتعريف الإجماع، وتكلّم عن من ينعقد بهم الإجماع، أو من يكون أهلا للإجماع، فذكر فى هذا الصدد أربعة أقوال، وصحّح القول الرابع، ثمّ ذكر من لا يضرّ مخالفتهم الإجماع.

٢- وذكر للإجماع (قوّةً وضعفًا) أربعة أقسام أو أربع مراتب.

٣- فذكر اختلاف العلماء فى المرتبة الرابعة.

٤- وتكلّم فى الآخر عن طريق وصول الإجماع إلينا، فذكر له بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام: عن طريق التواتر، وعن طريق الشهرة، وعن طريق أخبار الآحاد.

باب القياس

١- جعل موضوع البحث الأساسى فى القياس خمسة أمور:

بيان نفس القياس (أى مفهومه اللغوى والاصطلاحى) وبيان شرطه، وركنه، وحكمه، والدفاع عن الأسئلة الواردة على القياس.

وأشغل صفحات من "منتخبه" بمباحث القياس والكلام عن هذه الأمور الخمسة الأساسية، فإن مدار القياس واستنباط الحكم به على معرفة تلك الأمور.

٢- وتكلّم عن الاستحسان وجَعَلَه نوعًا من القياس، من غير أن يكون حجة مستقلّة، فيزيد به عدد الأدلة الشرعية على الأربعة، ولم يستحسن سائر الأئمة بإنكارهم إيّاه، ثم جعل له أربعة أنواع، واستوعب أسباب ضرورته وشرائطه، ولقوّة علّته، وضعف علّة القياس الظاهر عند التعارض، جُعِل الأخذ به مستحسنًا، وسمّى بالاستحسان.

٣- وجَعَلَ استصحاب الحال حجةً دافعةً دون مثبتة.

٤- وتكلّم عن العلل الطردية والمؤثرة، وجعل مدار القياس العلل المؤثرة، ثم جاء بأمثلة وتفريعات.

٥- وذكر لدفع العلل الطردية أربعة وجوه، ولدفع العلل المؤثرة وجهين، وجاء فى أثناء البحث بالتفريعات الفقهية والأصولية، وأشار إلى مسائل فقهية هامّة غاية الأهمية، وفى الحقيقة أورد فى باب القياس نوعًا من الفقه التطبيقى الذى يحتاج إليه الفقيه كثيراً.

٦- ثمّ أورد بحث الترجيح فعرّفه، ثم ذكر ما يصلح أن يكون مرجِّحًا من الأدلة، وذكر أسباب الترجيح، فقدّم للترجيح أربعة أقسام أو أربعة أسباب، ثم فرّع على كلّ سبب مسائل وأحكامًا فقهية، فطبّق الفروع على الأصول تطبيقًا علمياً رصينًا يتحيّر منه العقول.

٧- فجعل جميع الأحكام الثابتة بالأدلة الأربعة على نوعين: (١) الأحكام المشروعة (الأحكام التكليفية) (٢) وما يتعلق به الأحكام المشروعة (الأحكام الوضعية).

ثم يقول فى وجه إيراد الأحكام بقسميه بعد باب القياس: "وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة (من الأحكام) فألحقناها بهذا الباب (باب القياس) لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل".

٨- وذكر للأحكام التكليفية أربعة أنواع، ثم جاء بأمثلتها، فجعل حقوق الله تعالى الخالصة ثمانية أنواع، فأورد أمثلتها، وتفرّع عليها مسائل وجزئيات تتعلق بالعقائد، والعبادات، والمعاملات، والعقوبات، والحروب، والصلح، والحقوق الاجتماعية التى يحتاج إليها البشر فى حياته.

٩- ثم ذكر للأحكام الوضعية المتعلّقة بالأحكام المشروعة أربعة أنواع: وهى السبب، والعلّة، والشرط، والعلامة، وعرّف كلّ واحد منها، وقدّم لها الأمثلة، وفرّع عليها مسائل وجزئيات كثيرة تستوعب جميع أبواب الفقه، وكلّ أنواع مسائله.

١٠- ذكر اختلاف الأنظار فى مرتبة العقل ومقامه، هل هو من العلل الموجبة أم لا؟ وهل يتوقف معرفة الحسن والقبح عليه أم على الشرع؟

(١) فجعله المعتزلة حاكمًا، وقالوا: يتوجه الخطاب من جانب العقل، فجعلوه فوق الشرع.

(٢) وألغاه الأشعرية، وقالوا: لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع، فلا يؤاخذ بالشرك قبل الدعوة عندهم.

(٣) ثمّ ذكر القول الصحيح فى هذا الصدد بأنّ العقل معتبر لإثبات الأهلية.

فعرّف العقل وعيّن مجاله، وعلاقته بالحواسّ، وشبّهه بالشمس فى ملكوت الظاهر.

وقال: وما بالعقل كفاية فى معرفة الحسن والقبح، ومعرفة السعادة والشقاوة، بل يحتاج إلى الشريعة، ثمّ فرّع على هذا الأصل (أنّ العقل ليس بمستقل ولا حاكم ولا أنه عاجز محض ولغو) مسائل من الأهلية والوجوب والقضاء والفدية والعقوبات وضمان المتلفات.

١١- ذكر الأهلية، وجعل بناء أهلية الوجوب على قيام الذمّة والعهد، وأشار إلى العهد الذى أخذه الله عن عباده (عن ذريّة آدم) يوم ﴿قال ألستُ بربكم﴾، وفرّع على هذا العهد الأزلى مسائل، وعقائد، وتكاليف، وقال: إن إرسال الرسل وإنزال الكتب تذكير لهذا العهد المنسىّ، وقسم الأهلية تقسيمًا ثانيًا، وهو أنها قد تكون كاملةً، وقد تكون قاصرةً، وفرّع عليه جزئيات وأمثلة.

١٢- وعقد فصلا مستقلا لبيان العوارض على الأهلية، ثمّ جعل تلك العوارض نوعين: سماويةً، ومكتسبةً، وذكر للعوارض السماوية أحد عشر نوعًا، وللعوارض المكتسبة سبعة أنواع، وقال: بعض العوارض المكتسبة يكون بكسب المكلّف نفسه، وبعضها يكون بكسب غيره، فالجهل والسفه والسكر وغيرها تكون بكسبه، والإكراه يكون بكسب غيره.

ثمّ فرّع على هذه العوارض مسائل مختلفة وجزئيات متعددة واحتمالات ممكنة.

وفى ذيل العوارض المكتسبة ذكر للجهل أنواعًا، وأدرج فيها الخطأ فى الاجتهاد، فردّ على بعض الأئمة، وشدّد عليهم، وجعل خطأهم جهلا.

وأطنب البحث في الهزل، والمسائل المتفرّعة عليه، وذكر لها أمثلة احتياطية أو تقديريةً.

١٣- وفي الآخر ذكر بعض مسائل الخطأ والسفر، مع ذكر الأصول التي تتفرّع تلك المسائل عليها.

١٤- وأورد في اختتام بحث العوارض المكتسبة مسائل الإكراه بنوعيه بعد ذكر الأصول الواردة في نوعي الإكراه، وأطال الكلام فيما يتعلق بالإكراه، وما يتفرّع عليه.

١٥- وبما أنّ بعض قواعد الأصول مأخوذ من كلام العرب وعرف أهل اللغة واستعمال الحروف في المعاني المختلفة أورد الأصوليون بحث حروف المعاني في كتبهم، فتبعهم المصنّف، وجَعَلَ باب حروف المعاني ذيلا لكتابه.

١٦- وذكر منها نوعين مهمّين كثير الوقوع في الكلام، وكثير الحاجة إليهما، فصارت مباحث (المنتخب) الكتاب الأساسية اثنين وخمسين.

٥- مراجع حسام الدين الأخسِيكَتي في "منتخبه"

المراجع التي رجع إليها حسام الدين وانتخب منها كتابه "المنتخب" كما يلي:

١- أصول فخر الإسلام البزدوي المتوفى ٤٨٢ هـ حيث وجدت بعد المقابلة أكثر عباراته مختصرةً أو ملخّصةً منه.

٢- أصول الإمام السرخسي المتوفى المتوفى ٤٩٠ هـ (مقدمة مبسوطه).

ولم يذكر المصنف أبا زيد الدبوسي المتوفى ٤٣٠ هـ ولا كتابيه: "تأسيس النظر" و "تقويم الأدلة" وكذا ليس لكتاب "الجدل" و "مأخذ الشرائع" تأليفي أبي المنصور الماتريدي ذكر في "المنتخب" ولا إشارة، وكذا لا اعتماد بقول من يقول: إن صاحب "المنتخب" أخذ من "المعتمد" في أصول الفقه لأبي الحسن البصري المعتزلي، المتوفى ٤٣٦ هـ، فإنه لم يذكره ولا كلامه قط، لا صراحةً ولا إشارةً.

٣- وإنما أخذ عن الإمام محمد رحمه الله (١) فإنه قد يقول: قال محمد في "الجامع

الصغير"، (٢) وقد يقول: قال فى "الجامع": ولم يصرّح ما المراد من "الجامع الجامع الصغير" أو "الجامع الكبير"، وإنما يظهر مراده بعد المراجعة إلى جامعيه.

(٣) وقد يقول: قال محمد فى "الأصل" (المبسوط).

(٤) وقد يقول: قال محمد فى "الزيادات"، ولم يذكر السيرين (السير الصغير) و (السير الكبير).

٤- وذكر الجصاصَ فى الموضعين من كتابه، وأبا سعيد البردعى وأبا الحسن الكرخى فى موضع واحد.

(٥) وذكر من الأئمة المتقدمين: أبا حنيفة الإمام، والإمام أبا يوسف، والإمام محمد، وزفر بن هُذَيل، وحسن بن زياد.

٦- وذكر أقوال الإمام الشافعى وآراءه، ثم ردّ عليه، ولم يذكر أيّ سند لأقوال الشافعي رحمه الله كما هى عادة علماء ما وراء النهر من عدم ذكر السند والإحالة إلى من أخذوا عنه.

وأمّا غير هؤلاء الأئمة فلم يذكرهم، ولا أقوالهم، وما أشار إليهم قط، ياليتَ لو ذكر الكتب التى انتخب منها منتخبه، أو ذكر مآخذ أقوال أئمتنا الثلاثة مع الإسناد إلى القائلين، أو إلى الكتب، أو ذكر مراجع أقوال الإمام الشافعى.

هذه هى حقيقة الأمر فى مصادر منتخبه، ومن زاد عليه، فهو خرص وتخمين، وظنّ وحسبان، فإنّى تصفّحت الكتاب، وطالعته كلمةً كلمةً فما وجدتُ غير هذا.

٦- ترجمة المصنّف

هو الإمام الفقيه الأصولى المتكلّم النظّار محمد بن محمد بن عمر الأخسِيكَتى (فإن الثاء المثلثة ليست من الحروف الفارسية، والكلمة "أخسِيكَت" فارسية) من علماء القرن السابع الهجرى، ينسب إلى "أخسِيكَت" بفتح الهمزة وسكون الخاء المعجمة وكسر السين وسكون الياء، ثم الكاف المفتوحة، ثم ثاء مثلثة أو تاء مثناة فوقانية، والثانى (التاء) أولى، كما ذكرنا وجهه.

تقع بلدة أخسيِكَث فيما وراء النهر، وهى من بلاد فرغانة على شاطئ نهر شاش (تاش قند) على أرض مستوية، بينها وبين الجبال نحو فرسخ، وتُعدّ من أنزه وأنظف بلاد ما وراء النهر، وأطيبها جوّاً، قال الشاعر أحمد بن محمد فى هذه البلدة:

من سوى تربة أرضى خلق الله الأناما
إنّ أخسيكَت أمّ لم تلد إلا الكراما

ولادته:

وما وجدتُ فى كتب التراجم والأعلام تاريخ ولادته، وأمّا محلّ ولادته فهو قصبة أخسيِكَث من نواحى فرغانة.

تاريخ وفاته:

توفى الشيخ الإمام الأخسيِكَتى رحمه الله فى اليوم الثانى والعشرين من ذى القعدة سنة ٦٤٤ هـ أربع وأربعين وستّ مائة للهجرة النبوية عليه ألف تحيات ورحمات.

مصنّفاته:

وله كتب ممتعة علمية غير المنتخب:

١- مفتاح الأصول مخطوط لم يطبع بعد.

٢- غاية التحقيق (فى الأصول لم يطبع.

٣- دقائق الأصول والتبيين لم يطبع.

٤- المنتخب الذى نحن بصدد شرحه وتيسيره.

٧- ثناء العلماء عليه

وكان الحسام الأخسيكَثى من فحول العلماء الأعلام المشهورين بغزارة العلم ووفور الفضل والبراعة، وكان إمامًا أصوليًا فقيهًا متكلّمًا نظّارًا، متبحرًا فى العلوم الإسلامية بأنواعها، وكتابه المنتخب الموجز غاية الإيجاز أصدق شاهد على علمه وتبحره.

وقد ترجم له ابن قطلوبغا فى كتابه "تاج التراجم"، فقال عنه: كان شيخًا فاضلا إمامًا فى الفروع والأصول، إلا أنّه كان مقلا فى التصنيف.

وقد مرّ الكلام حول منهجه ومراجعه فى "منتخبه" هذا فلا نعيده، ويقول حاجى خليفة فى كتابه "كشف الظنون" فى الثناء على كتابه "المنتخب": "المنتخب فى أصول المذهب" محذوف الفضول، مبيّن الفصول، متداخل النقوض والنظائر، منسدر اللآلئ والجواهر، فتهالك الناس فى تعليمه وتعلّمه، مكبّين فى تحديثه وتنقيره". (ج٢: ١٨٤٨)

٨- الشروح والتعليقات عليه

ولقد تصدى لشرحه جمّ غفير من العلماء الأفذاذ:

١- ومن أشهر من شرحه (فيما علمنا) العلامة عبد العزيز بن أحمد البخارى المتوفى ٧٣٠ هـ، وهو يقول فى آخر ديباجته وتمهيده: "وسمّيته بـ"كتاب التحقيق" لاشتماله على كشف حقائق المعاني، وانطوائه على شرح دقائق المباني".

٢- وشرحه فى حياة عبد العزيز البخارى قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الإتقانى المتوفى ٧٥٨ هـ، وسمّى شرحه "التبيين" وفرغ من تصنيفه سنة٧١٦هـ.

٣- وشرحه أيضًا الإمام حسام الدين حسين بن على بن الحجاج السغناقى المتوفى ٧١١ هـ، وسمّى شرحه "الوافى" كما أنه شرح أصول البزدوى وسمّاه "الكافى".

٤- وشرحه حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي صاحب تفسير المدارك وكنز الدقائق المتوفى ٧١٠هـ.

٥- وشرحه من المتأخرين أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير الدهلوي، وسمّى شرحه "النامي" ويقول في اختتام شرحه: يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجه شمس الدين التبريزي ثم الملتاني، ثمّ الدهلوي: قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمّى بـ"النامي" صبيحة اليوم الخامس من الربيع الأول سنة مائة ألف ومائتين وست وتسعين (١٢٩٦ هـ) من هجرة إمام المرسلينﷺ في الدهلي شاه جهان آباد حين كنت ابن ثلاثين سنةً.

٦- وشرحه محمد بن محمد بن مبين النوري أبو الفضل، وسمّى كتابه "المنتخب في شرح المنتخب" وفرغ منه (من تصنيفه) سنة ٦٩٤ هـ، وهذا من أقدم الشروح والتعليقات عليه.

٧- وشرحه يوسف بن شاهين سبط ابن حجر العسقلاني، ولم أجد في ترجمته غير هذا الكلام الموجز.

٨- وعلّق عليه نظام الدين الكيرانوي، وسمّاه "النظامي" على "الحسامي" ويقول في اختتام تعليقه: وقد حصل الفراغ من تسويد هذا الشرح يوم السبت في الربيع الثاني سنة ١٣٢٤ هـ من الهجرة النبوية، وذكر في آخره مراجعه.

٩- وشرحه المولوي يعقوب البناني (مخفف الباغباني) منسوب إلى باغبان بوره قصبة في لاهور، وطبع شرحه في جزئين، وله كتاب في الصرف باسم "أساس العلوم"، وكتب حاشيةً على شرح الرضي على الكافية، وله تعليق على حاشية عبد الغفور اللاري على الفوائد الضيائية، وله شرح على صحيح البخاري سمّاه "الخير الجاري".

١٠- وعليه تعليق ممتع سهل موجز للشيخ محمد إبراهيم اللكنوي، قد طبّق كتاب التحقيق لعبد العزيز البخاري على "الحسامي" وجاء بحلّ كافٍ وشرح شافٍ.

وأظهر فوائد غرره وفرائد درره، وترك الإطناب، وأعراض عن الإيجاز والإعجاز، وجاء بالمساواة والتيسير، ومن الأسف لم يذكر وقت الشروع فى التعليق ولا زمان اختتامه، وهذا من أحسن الحواشى والتعليقات على منتخب الحسامى، ويوجد هذا التعليق بهامش النسخة التى طبعها المطبع اليوسفى اللكنوى بالهند.

١١- وعليه تعليق باسم "الحامى على الحسامى" للفيض الحسن بن فخر الحسن الكنكوهى الهندى رح، ولم أعثر بترجمة المصنِّف أكثر من هذا.

١٢- وتعليق آخر موجز بأسلوب السؤال والجواب باسم "الدرّ السامى شرح الحسامى طبع فى بشاور وما أتذكّر مصنِّفه.

١٣- وزدتُ عليها الشرح الثالث عشر باسم "تيسير المهذّب فى شرح المنتخب" وسأذكر الآن عملى فى هذا الشرح -إن شاء الله تعالى-.

٩- ما حملنى على شرح وتيسير هذا الكتاب

وأقول بما قال له الشارح عبد العزيز البخارى فى ما حمله على شرح وتيسير هذا الكتاب: إنّ المختصر المنسوب إلى الشيخ الإمام، والقرم الهمام، مالك أزمة الأصول والفروع، ناظم درر المعقول والمسموع، قدوة أرباب الشريعة، كاشف أسرار الحقيقة، مولانا حسام الملّة والدين، ضياء الأئمة فى العالمين، محمد ابن محمد ابن عمر الأخسيكتى (المتوفى ٦٤٤ هـ) نوّر الله مرقده، وسقى بماءِ الرضوان مشهده، قد فاق سائر التصانيف المختصرة فى هذا الفنّ بحسن التهذيب، ولطف التشذيب[١]، ومتانة التركيب، ورصانة الترتيب، فلذلك شاع فيما بين الأنام بعدًا وقربًا، وذاع فى بلاد الإسلام شرقًا وغربًا، بيد أنّه رحمه الله لـمّا اقتصر فيه على الأصول كلّ الاقتصار، رومًا للتخفيف والاختصار، كان مفتقرًا إلى

(١) قطع الأغصان المتفرقة الزائدة، وقطع الشوكة، والمراد به هنا حذف الزوائد والحشو وترك التطويل.

الكشف والتوضيح، والتذنيب والتجنيح (إلصاق الذَّنَب والجَناح) فالتمس منّى زمرة الأصحاب، وخُلّص الأحباب أن أشرع فى كشف دقائق معضلاته، وبسط حقائق مشكلاته، وأن أرفع عن نفائس لطائفه الحجاب، وأن أكشف عن عرائس حقائقه النقاب، فأجبتهم إلى إنجاح مسؤولهم، وشرعتُ فى تحصيل مأمولهم، مستعينًا بالله تعالى فى تسويده وتقريره، وتجويده وتحريره، وأنا أقول: وسمّيته بـ "التيسير المهذّب فى شرح المنتخب" إلا أنّ البخاري؟ وضع للمتن ذَنَبًا وجَنَاحًا، وأنا وضعت له رجِلا وريشًا ولسانًا للصياح.

١٠- عملى فى هذا التيسير (الشرح)

١- شرحت العبارات المعقّدة، وفصّلت الكلمات المجملة.

٢- وبيّنت فوائد القيود التى تركها المصنّف مطلقة مبهمة.

٣- وذكرت الأمثلة للقواعد غير الممثّلة.

٤- طبّقت الآيات والأحاديث الواردة فى الكتاب على المسائل التى ذُكِرَت عليها دليلا، كما جئت بالدليل لما لم يذكر عليه دليلا فى أكثر المواضع.

٥- قد ذكرت المتن أوّلا وشرحته ثانيًا، وقد عكست الأمر.

٦- ولأجل منع الصراع بين الماتن والشارح أدمجت المتن فى الشرح، إلا إذا دعت الضرورة إلى ذكر المتن ممتازًا.

٧- وضعتُ العناوين الجلية لامتياز المباحث بعضها عن بعض، ولتوضيحها.

٨- أوجزت ما أطاله المصنّف، وبيّنت ما عقده.

٩- واجتهدت أن أطبّق شرح عبد العزيز البخارى على متن المنتخب مائة فى المائة، بل لحمة تيسيرى وسداه هو شرحه "كتاب التحقيق" لأنه من أجمع شروحه وأنفعها وأسهلها وأقدمها شهرةً وتناولا وتداولا.

١٠- ولم أقصّر فى ذكر الأمثلة وتطبيقها على القواعد الأصولية، فتلك

عشرة كاملة، ولخّصتُ المباحث الأساسية التى تعرّض لها الأخسيكتى فى اثنين وخمسين بحثًا سهلا ممتعًا.

١١- المنابع التى استقيت منها والمراجع التى لا بد من الرجوع إليها

١- كما ذكرتُ آنفًا أنّ لحمة شرحى هذا وسداه هو كتاب التحقيق لعبد العزيز البخارى المتوفى ٧٣٠هـ مع الاستفادة مما يأتى:

٢- أصول الإمام البزدوى المتوفى ٤٨٢هـ مع شرحه للسغناقى.

٣- كشف الأسرار على أصول البزدوى.

٤- ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندى المتوفى ٥٥٢ هـ.

٥- أصول الإام السرخسى المتوفى ٤٩٠ هـ (مقدمة مبسوطه).

٦- الفصول فى الأصول لأبى بكر الجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ مقدمة تفسيره فى أحكام القرآن.

٧- الكافى شرح أصول البزدوى للإمام السغناقى المتوفى ٧١٤هـ.

٨- تأسيس النظر فى بيان أصول الاختلاف بين الأئمة الأربعة والثلاثة.

٩- تقويم الأدلة كلاهما للقاضى الإمام أبى زيد الدبوسى المتوفى ٤٣٠ هـ.

١٠- مقدمات الموافقات الثلاثة عشرة لأبى إسحاق الشاطبى المتوفى ٧٨٠هـ.

١١- أصول الحديث للإمام السرخسى (التلخيص والانتخاب من كتابه الشهير "أصول السرخسى" لمحمد أنور البدخشانى).

١٢- تيسير أصول الفقه له.

١٣- أصول الفقه للمبتدئين له.

١٤- تسهيل أصول الشاشى له.

١٥- أصول الفقه الإسلامى للدكتور وهبة الزحيلى حفظه الله تعالى.

١٦- شرح المولوى يعقوب البنانى اللاهورى الباغبان بورى.

١٧- "النامى شرح الحسامى" لأبى محمد عبد الحق بن محمدأمير الدهلوى.

وقد فرغ من تأليفه سنة ألف ومائتين وست وتسعين (١٢٩٦ هـ) للهجرة وكان عمره وقت الفراغ ثلاثين سنة.

١٨- النظامى على الحسامى لنظام الدين الكيرانوى الهندى، وقد حصل الفراغ من تسويد شرحه يوم السبت من ربيع الثانى سنة ١٣٢٤ هـ (ألف وثلاث مائة وأربع وعشرين) للهجرة.

١٩- الحامى شرح الحسامى للمولوى فخر الحسن الكنكوهى الهندى.

٢٠- التوضيح لعبيد الله البخارى المتوفى ٧٤٤ هـ مع حاشيته "التلويح" للتفتازانى الإمام المتوفى ٧٩٢ هـ.

٢١- قواعد الوسائل فى الشريعة الإسلامية لفضيلة الدكتور مصطفى كرامة الله مخدوم حفظه الله تعالى.

٢٢- مقدمة فى أصول الفقه للقاضى أبى الحسن على بن عمر البغدادى المتوفى ٣٩٧ هـ تعليق وتحقيق الدكتور مصطفى كرامة الله مخدوم.

محمد أنور البدخشانى

بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد[١] حمد الله على نواله (عطاءه) والصلاة (والسلام) على رسوله محمد وآله.

فإن أصول الشرع (أدلته المثبتة للتعليمات الشرعية) ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمّة، والأصل الرابع: هو القياس بالمعنى[٢] المستنبط من هذه الأصول الثلاثة.

وبما أن معرفة المركّب موقوف على معرفة أجزاءه، نبدأ بتعريف الأصل الذى هو واحد الأصول، ثم بتعريف الفقه (أو الشرع) الذى هو المضاف إليه.

(١) الأصل فى اللغة: ما يبتنى عليه غيره (كما أنّ الفرع هو ما يبتنى على غيره)، والابتناء على الأصل نوعان: حسّى كابتناء الجدار على الأساس، وعقلىّ كابتناء الجزئى على الكلّى، أو الفرع على القاعدة الكلية، أو ابتناء المثال على الممثّل له.

وهو فى الاصطلاح يأتى على معانٍ: (١) بمعنى الراجح، كما يقال: الأصل هو المعنى الحقيقى (٢) وبمعنى القاعدة الكلية، كما يقال: الأصل فى الفاعل الرفع، والأصل فى المفعول به النصب (٣) وبمعنى الدليل، كما فى ما نحن فيه (أصول الشرع ثلاثة) أى الأدلة التى يثبت بها الشرع أو الفقه ثلاثة؛ لأن أصل كل علم ما يُستنَد إليه تحقّق ذلك العلم، ويُرجَع فيه إليه (٤) وبمعنى الحالة الأصلية، كما يقال عند وجود ماء فى الإناء لا يعلم طهارته ولا نجاسته: "الأصل فى الماء

---

(١) وأعجب المصنّف فى إبراز التقدّم الرتبى للحمد والصلاة على ذكر أصول الشريعة الأربعة، فجدّد أسلوبه وأبدع منهجه ليُعِدّ لذّة للقارئين وذوقًا للطالبين.

(٢) أخذت هذه الزيادة من أصول البزدوى وشرحه "كشف الأسرار" لعبد العزيز البخارى، إذ لا يصحّ المعنى بدونها.

الطهاره" (٥) وبمعنى الأولى، كما يقال: "الأصل فى الفاعل أن يلى الفعل و"الأصل فى المبتدأ التقديم" ونحوهما.

٢- تعريف الفقه: هو فى اللغة: الفهم والإدراك، كما فى قوله تعالى: ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾، وقوله تعالى: ﴿لا يكادون يفقهون قولا﴾.

وفى الاصطلاح: هو علم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وفى "مسلّم الثبوت": هو حكمة فرعية عملية، وهذا اختصار للمعنى الاصطلاحى مع ترك ذكر الأدلة.

وعند الإمام الأكبر فى "الفقه الأكبر": "هو معرفة النفس ما لها وما عليها" أى معرفة الإنسان جميع ما يكون لنفعه أو على ضرره فى الدارين، وهنا معنى ثالث للفقه، وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أقوال الفقهاء، وهذا هو المعنى المتداول والمفهوم المتناول اليوم.

تعريف أصول الفقه اصطلاحًا: هو العلم بالأدلة والقواعد الكلية التى يتوصّل بها إلى استنباط المسائل الفقهية على وجه التحقيق، وموضوعه الأدلة والأحكام، وغرضه معرفة طرق استنباط الأحكام الشرعية فى القضايا والحوادث المتجددة.

معنى الشرع: و (الشرع) المضاف إليه هنا مصدر، ومعناه الإظهار، فهو إمّا بمعنى اسم الفاعل أى الشارع، كالعدل بمعنى العادل، فيكون المعنى أى الأدلة التى نصبها الشارع للدلالة على الأحكام المشروعة وإظهارها ثلاثة، وفى الإضافة إشارة إلى أنّ الدليل المعتبر هو الذى نصبه الشارع دون غيره، وإمّا بمعنى اسم المفعول كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق، فيكون المعنى أى الأدلة التى تُثبَت بها المشروعات (الأحكام الشرعية، سواء كانت عقيدةً أو عبادةً أو خُلُقًا أو معاملةً) ثلاثة، ورابعها القياس. . . إلخ.

وفائدة الإضافة أن المشروع هو ما نصب الشارع على ثبوته دليلا، وبما أنّ إظهار الحكم بالقياس موقوف على تأييد علته بأحد الأدلة الثلاثة، قال: والأصل الرابع هو القياس المستنبط معناه أى علّته مِن (أحد) هذه الأصول الثلاثة، والاستنباط هو الاستخراج بجهد ومشقّة، كاستخراج الماء بعد الحفر من البئر.

وقولهم: "أصول الشرع" أعمّ من قولهم: "أصول الفقه" لعموم الشرع وخصوص الفقه.

أمثلة القياس المستنبط معناه من الأصول الثلاثة

(١) مثال استنباط علّة القياس وحكمه من الكتاب: هو انتقاض الطهارة (الوضوء) بالخارج من غير السبيلين بعلّة كونه نجسًا خارجًا، قياسًا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه (نقض الوضوء) بالكتاب ﴿أو جَاء أحَدٌ منكُم مِن الغَائِطِ﴾.

(٢) مثال القياس المستنبط علته وحكمه من السنة: هو جريان الربا فى الذرة والأرز والجصّ والنورة بوجود القدر والجنس، قياسًا على الأشياء الستة المنصوص عليها فى قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة... يدًا بيد مثلا بمثل» الحديث، فالنص يدل على العلّة(القدر والجنس) والحكم هو الربا المحرم.

(٣) مثال القياس المستنبط علته وحكمه من الإجماع: هو سقوط قيمة منافع المغصوب بعلّة أنها ليست بمحرزة عند المالك، قياسًا على سقوط تقوّم منافع البدن فى ولد المغرور الثابت بالإجماع، فإن الصحابة لما أوجبوا قيمة ولد المغرور وسكتوا عن تقويم منافعه، صار إجماعًا منهم على سقوط تقوّم المنافع؛ لأن السكوت فى موضع الحاجة إلى البيان بيان أنّ المسكوت عنه لا يعتبر، مثال ولد المغرور: كانت عند رجل أمة لغيره، فأراد أن يبيعها، فقال للمشترى: خذها بألف، فإنها جاريتى وملكى، فأخذها المشترى ووُلِد منها ولد عند المشترى، فكبر الولد، وعمل عملا لأبيه المشترى، ثم جاء صاحب الأمة بعد سنوات، وقال: هذه جاريتى والولد حقّى، فيردّ المغرور (المخدوع) الأمة والولد، دون قيمة المنافع التى استفاد منهما ذلك المغرور، وهذا ثابت بالإجماع.

واعلم أنّ حصر الأدلّة فى الأربعة شرعى (أى وضعى وجعلى بجعل الشارع) وليس بعقلى أو استقرائى حتى يُتفحّص ويُقدّر له وجه، فهو داخل تحت الحصر القطعى الذى لا يبقى فيه للعقل مجال.

تعريف الكتاب: وهو القرآن (١) المنزّل على الرسول ﷺ (٢) المكتوب في المصاحف (٣) المنقول عنه (٤) نقلا متواترًا (٥) بلا شبهة، وقبل الخوض في شرح التعريف، وبيان فوائد القيود، نمهّد مقدمةً موجزةً تساعد القارئ على معرفة أنواع التعريفات المنطقية والكلامية.

أنواع التعريف

واعلم أنّ الحدّ أي المعرّف للشيء على ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي، ولفظي (١) فالحقيقي: هو ما دلّ على حقيقة الشيء وتمام ماهيته[١]، ومن شرطه أن يُذكَرَ فيه جميع ذاتيات المحدود، وأن يحترز فيه عن ذكر العوارض، مثاله: قولنا في حدّ الإنسان: هو جسم نامٍ حسّاس متحرك بالإرادة ناطق، أو تقول: هو حيوان ناطق، فإن لفظ "الحيوان" إجمال قولك: "جسم نامٍ حسّاس متحرك بالإرادة".

(٢) والرسمي: هو ما دلّ على لازم الشيء المختصّ به، كقولك في تعريف الإنسان: هو ضاحك بالطبع، منتصب القامة، عريض الأظفار، بادي البشرة ماشٍ على قدميه.

(٣) واللفظي: هو ما أنبأ عن الشيء (ما دل على الشيء) بلفظ أظهر عند السامع من اللفظ الذي سئل به (عن ذلك الشيء) ومرادف له، كما تقول: الغضنفر هو الأسد (لمن يعرف معنى الأسد ولا يعرف معنى الغضنفر) أو تقول: العُقار هو الخمر (لمن يعرف الخمر ولا يعرف العُقار).

فتعريف الكتاب: (١) بالقرآن أي كونه مقروءً ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ (٢) وبكونه منزّلا على الرسول ﷺ (٣) وبكونه مكتوبًا في المصاحف (٤) وبكونه منقولا عنه -عليه الصلاة والسلام- (٥) ثم كون ذلك النقل متواترًا وبلا شبهة كل هذه الأوصاف عوارض له، تدل على أن هذا التعريف رسمي، فإنّ من أهم وأشهر ذاتيات القرآن الإعجاز، ولم يُذكَر في هذا التعريف.

---

(١) فما به وجود الشيء هو حقيقته، وبوقوع الحقيقة في جواب السؤال بما هي، يقال لها: ماهيته.

وليس ذكر القرآن بعد الكتاب في التعريف مستلزمًا للدور من وجهين: الأول: أن الكتاب لامه للعهد الخارجي، فتعريفه عهديّ، أي الكتاب المعهود في عالم اللاهوت والملكوت هو القرآن المنزّل إلى عالم الناسوت، وتعريف القرآن عَلَميّ أي (القرآن) المعرّف باللام علم لهذا الكتاب السماوي، والثاني: أنّ الملحوظ في الكتاب هو الجمع والكتابة، والملحوظ في (القرآن) هو القراءة والتلاوة، فهذه المغايرة اللغوية تكفي لدفع إشكال الدور، وبعضهم جعل هذا التعريف لفظيًا، وإنما يكون الدور في التعريف الحقيقي أو الرسميّ.

فوائد القيود: (١) فالقرآن (بمعنى المقروء) جنس يتناول جميع ما يُقرأ من الكتب السماوية، وخرج بقوله: "المنزّل" غير الكتب السماوية؛ فإنها مقروءة، وليست بمنزّلة، وكذلك خرج الوحي غير المتلو؛ لأن المراد من "المنزّل" الذي نُزّل نظمه (لفظه) ومعناه، والوحي غير المتلو إنما نزّل معناه دون لفظه.

(٢) وبقوله: "على الرسول" أي محمد ﷺ خرج ما نزّل على غيره من الأنبياء، كالتوراة والإنجيل والزبور؛ فإنّ ما نزّل على غيره من الأنبياء وإن كان مقروءً ومنزّلا، لكن لا يكون منزّلا على رسولنا محمد ﷺ.

(٣) وبقوله: "المكتوب في المصاحف" خرج ما نسخت تلاوته، وبقي حكمه[١].

(٤) وبقوله: "المنقول عنه نقلا متواترًا" خرج ما اختصّ بمثل مصحف أبيّ وغيره مما نُقِل عنه ﷺ بطريق الآحاد، نحو قوله تعالى: ﴿فعدّة من أيّام أخر متتابعات﴾.

(٥) وبقوله: "بلا شبهة" خرج ما اختصّ بمثل مصحف ابن مسعود رضـ مما نقل عنه بطريق الشهرة، وهذا عند الجصّاص؛ فإنه جعل المشهور قسم المتواتر، ولكن في المشهور شبهة، ولهذا قيل في التعريف: بلا شبهة، حتى خرج المصحف الذي

---

(١) ولم نجد له مثالا يعتمد عليه العلماء، وحديث «الشيخ والشيخة» لم يكن قرآنًا قط كما سنفصّله في بحث الناخ والمنسوخ -إن شاء الله تعالى-.

نقل عن ابن مسعود بطريق الشهرة، وأمّا عند غيره فيخرج كلا المصحفين (مصحف أبيّ ومصحف ابن مسعود) بقوله: "نقلا متواترًا" لأن المنقول بطريق الآحاد، والشهرة لا يطلق عليه القرآن، فيكون قوله: "بلا شبهة" على هذا الاعتبار تأكيدًا لقوله: "نقلا متواترًا".

ما يُطلق عليه القرآن أو الكتاب عند الجمهور

وهو اسم للنظم (للفظ) والمعنى جميعًا فى قول عامّة العلماء وجمهور الأئمة، وهو الصحيح من مذهب الإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى، إلا أنه (فى ابتداء الأمر) لم يجعل النظم (لفظ القرآن) ركنًا لازمًا (ضروريًا) فى حق جواز الصلاة فقط (أى خاصة) فأفتى بجواز الصلاة لمن لا يستطيع قراءة النظم العربى بأن يقرأ بالفارسية، أو بما يقرب العربية فصاحةً وبلاغةً وأداءً للمعنى المراد، ولكن ثم رجع عنه، وأفتى بما قال الجمهور من أئمة الإسلام، وأمّا فى سائر الأحكام من عدم جواز قراءة الجنب والحائض والنفساء، وعدم جواز مسّه من غير وضوء، وما إلى ذلك، فالنظم كان معتبرًا عنده كالمعنى.

وقد صحّ رجوع أبى حنيفة رح إلى قول الجمهور، وروى قصّة رجوعه نوح ابن أبى مريم أحد تلامذة الإمام أبى حنيفة رح (المتوفى ١٧٣هـ) وذكر رواية نوح ابن أبى مريم فخر الإسلام البزدوى فى شرح كتاب الصلاة من "الهداية"، وهو (الرجوع) اختيار القاضى الإمام أبى زيد وعامّة المحقّقين وعليه الفتوى. (كتاب التحقيق شرح الحسامى صـ٧)

وإذا كان الإمام الأعظم رح رجع عن فتواه، وأعلن الرجوع، ورواه الناس عنه وأتباعه، فما الحاجة إلى إذاعة المسألة ودعوة الخصوم إلى الردّ على أبى حنيفة، وجعله عُرضَة لتنقيد المخالفين، ثم تكلّف الجواب عنه، فهؤلاء المُذيعون والدافعون عن إمامهم، والناشرون هذه المسألة لم ينفعوا أبا حنيفة، بل أضرّوه، وجعلوه مورد نقد النُقّاد.

ألم يرَ الناقدون أن النبىّ ﷺ لما هاجر إلى المدينة منع الناس عن تأبير النخل، ثمّ لما رأى تقليل ثمرة النخل فى العام القادم، رجع عن فتواه، وأمر الناس بالتأبير، وقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم.

التقسيم الأول

ولما كان القرآن اسمًا للنظم والمعنى، ومعرفة أحكام الشرع الثابتة بالقرآن توقّفت على معرفة أنواع آيات القرآن، شرع فى بيان أقسام آيات القرآن، فقال: وأقسام نظم القرآن الدالّ على المعنى باعتبار وضع اللفظ له فيما يرجع إليه فى معرفة أحكام الشرع (بأقسامها الأربعة من العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات أى تقسيماته) أربعة.

فالتقسيم الأول إلى الأقسام الأربعة فى بيان أنواع النظم وطرق وضعه للمعنى باعتبار الصيغة (الهيئة الحاصلة من حركات حروف اللفظ وسكناتها وتقديم بعضها على بعض) وباعتبار اللغة (أى مادة اللفظ ونفس حروفها) وهى أى أنواع النظم صيغةً ولغةً أربعة: الخاص والعام والمشترك والمؤوّل.

وقد ثبت أنّ لكل لفظ معنًى لغويًا يفهم من مادة تركيبه، كدلالة قاف وتاء ولام فى "قَتل" على إخراج الروح، ومعنًى صيغيًا يفهم من هيئته، أى حركاته وسكناته وترتيب حروفه، مثل قَتَلَ أو يَقتُلُ، فإنه يدل على وقوع القتل فى الماضى أو فى المستقبل، وكذلك المفهوم من حروف "ضرب" هو استعمال آلة التأديب فى محل قابل له، والمفهوم من هيئته "ضَرَبَ أو يَضربُ" وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى أو المستقبل وتوحّد الفاعل وتذكيره وغير ذلك، ولهذا قد يختلف المعنى لاختلاف المادة، وقد يختلف لاختلاف الهيئة، وكذلك رجل، فمادته وحروفه تدل على ذكر من بنى آدم تجاوز حد الصغر، وهيئته تدل على أنه اسم مكبّر واحد.

تعريف الخاص: وهو لغةً من الخصوص أى الانفراد بالشىء، واصطلاحًا: هو كلّ لفظ وُضع لمعنى معلوم على الانفراد، أو كل اسم وُضع لمسمًّى معلوم على الانفراد.

وقبل الخوض في شرح التعريف وبيان فوائد القيود، يجدر بنا أن نجيب عن الإشكال الوارد على التعريف، وهو أن التعريف الأول الشامل لخصوص الاسم والفعل والحرف كاف لمعرفة الخاصّ وإحاطة أفراده، ومنع دخول غيره فيه، فما هي الحاجة إلى ذكر التعريف الثاني؟

والجواب عنه من وجهين: الأول لبيان أهمية خصوص الأسماء؛ فإنه تخصيص بعد التعميم، والثاني أنّ التعريفين في الحقيقة تعريف واحد، وإنما الفرق بالعموم والخصوص، فما يؤكّد بالخصوص غير ما يدل عليه العموم، وأزيد الثالث أن تعدد التعريف لأجل تعدد القائل المعرّف، أي بعضهم عرّفه تعريفًا عامًا شاملا لخصوص الأنواع الثلاثة، وبعضهم عرّفه تعريفًا خاصًا بالأسماء نظرًا لأهميتها، وذكر كلمة "كل" في التعريف تنبيهًا على جامعية التعريف وصدقه على جميع أفراد المعرّف، والمراد بالأفراد الأفراد النوعية؛ لأنّ التعريف إنما يكون للماهيات الكلية دون الأفراد الجزئية غير المنضبطة.

شرح التعريف وفوائد القيود: وفي ذكر التعريفين إشارة إلى نوعي الخاص الذين لا يشملهما تعريف واحد، ففي الأول إشارة إلى خصوص الأسماء والأفعال والحروف، وفي الثاني إشارة إلى خصوص الأسماء (١) فقوله: "كل لفظ" عامّ يشمل الألفاظ الموضوعة للمعاني وغيرها (٢) وبقوله: "وضع لمعنًى" خرج المهملات، وخرج المشترك أيضًا لأنه موضوع لمعنيين أو أكثر.

(٣) وبقوله: "معلوم" خرج المجمل، فإنه وضع لمعنى غير معلوم للسامع، ولكن عدم معلوميته لعارض الإبهام لا لأجل الوضع.

(٤) وبقوله: "على الانفراد" خرج العام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للأفراد؛ لأن معنى قوله: "على الانفراد" كون اللفظ متناولا لفرد واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج فرد آخر أو لم يكن.

(٥) وإنما قال في التعريف الثاني: "كلّ اسم" لأنّ ما يدل على مسمّى معلوم (على شخص معيّن) هو الاسم دون (مطلق اللفظ) بخلاف التعريف الأول لأن الدلالة على المعنى يحصل بالأفعال والحروف أيضًا.

(٦) وبقوله: "على الانفراد" فى التعريف الثانى خرج المشترك بين الأشخاص لأنّ المشترك لا يدل عليها على الانفراد، وإن كان بالنسبة إلى كل واحد من الأشخاص اسم، ولكن لا يدل على الانفراد إلا بالقرينة.

(٧) ويشمل التعريف خصوص الجنس والنوع والشخص كإنسان وفرس ورجل وامرأة وزيد وعمرو، فالإنسان والفرس نوعان، والرجل والمرأة نوعان، وزيد وعمرو شخصان.

حكم الخاصّ: وحكم الخاص والأثر الثابت به أنه يُثبت الحكم فى مدلوله قطعًا بحيث ينقطع احتمال ضدّه، ويقينًا بحيث يحصل للمخاطب الجزم وعلم اليقين بحكمه، واحتمال المجاز عقلى محض غير ناشئ عن دليل، فلا يضرّ فى قطعية الخاصّ، ولا خلاف بين الجمهور فى أن موجب الخاص قطعى.

تعريف العامّ: والعموم فى اللغة: الشمول، والعام: الشامل، وفى الاصطلاح: هو كل لفظ يشمل جمعًا من المسمّيات (الأفراد) لفظًا أو معنًى، أى العام كل لفظ موضوع للمعنى (بقرينة التقسيم) يشمل جمعًا من الأفراد (بوضع واحد) ثم ذلك الشمول على نوعين: لفظى، ومعنوى، فاللفظى مثل رجال ومسلمين، والمعنوى مثل مَن وما.

فوائد القيود: فقوله: كل لفظ يشمل جميع الألفاظ الموضوعة (١) وبقوله: يشمل" خرج المشترك فإنه لا يشمل معنيين بوضع واحد، بل يحتمل كل واحد من معنييه أو معانيه على السواء.

(٢) وبقوله: "جمعًا" خرج التثنية؛ فإنها ليست بعامة بل هى مثل أسماء أعداد فى الخصوص، واحترز بقوله: "جمعًا" عن اشتراط استغراق الأفراد أيضًا، فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا (بخارا) ليس بشرط للعموم، نعم هو شرط عند مشايخ العراق، وأكثر أصحاب الشافعى وغيرهم من الأصوليين.

(٣) وبقوله: "من المسمّيات" خرج المعانى التى يدل عليها الأفعال أو الحروف، فإن العموم لا يجرى فى المعانى الفعلية والحرفية عند المتأخرين من مشايخ بخارا.

وأمّا دلالة النكرة المنفية (الواقعة فى سياق النفى) على العموم فدلالة مجازية بضرورة القرينة، فلا يدل اللفظ (لفظ النكرة) عليه حقيقةً، وإنما تكون الحدود (التعريفات) لبيان الحقائق، وثانيًا: أن هذا التعريف (تعريف العام) لعام ينتظم جمعًا من المسمّيات صيغةً ومادةً بقرينة التقسيم، والنكرة الواقعة فى سياق النفى لاتدل على العموم بصيغتها ومادتها أى وضعًا، بل بسبب وقوعها بعد النفى.

(٤) وقوله: "لفظًا أو معنًى" بيان لنوعى الشمول من اللفظى والمعنوى، وليس من تمام الحد، فإنه قد تمّ بقوله: "يشمل جمعًا من المسمّيات" يعنى شرع المصنّف فى تقسيم العام بعد تعريفه، فكأنه قال: والعام (باعتبار الشمول) نوعان: لفظىّ: وهو أن يدل بصيغته على الشمول كصيغ الجموع، مثل مسلمون ورجال، (كما مرّ) ومعنوى: وهو أن يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة كمَن، وما، والقوم، والرهط" ونحوها، فإنها عامّة من حيث المعنى؛ لتناولها جمعًا من المسمّيات، وإن كان صيغها صيغ الخصوص.

حكم العامّ: وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يشمله قطعًا بحيث ينقطع احتمال غيره من التخصيص ببعض ما يتناوله، ويقينًا بحيث يفيد الجزم واليقين للمخاطب، كما يفيد الخاص القطع واليقين فى مدلوله.

أنواع العام باعتبار التخصيص وعدمه: ثمّ العام على نوعين: الأول: ما لم يخصّ عنه شىء، نحو قوله تعالى: ﴿إنّ الله بكل شىء عليم﴾ وقوله تعالى: ﴿لله ما فى السموات وما فى الأرض﴾.

والثانى: ما خصّ عنه شىء، نحو قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع﴾ فإنه خصّ عنه البيع الذى فيه الربا بقوله تعالى: ﴿وحرّم الربوا﴾ واختلف العلماء فى حكم النوع الأول.

مذاهب العلماء فى العام غير مخصوص البعض

١- فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلّمين من أرباب العلوم موجَب العام الذى لم يخصّ عنه شىء، ليس بقطعى، وهو مذهب الشافعى، وإليه ذهب أبو منصور الماتريدى وجماعة من مشايخنا رحمهم الله تعالى.

٢- وعند مشايخنا العراقيين كأبى الحسن الكرخى وأبى بكر الجصّاص وغيرهما موجبه قطعى كموجب الخاص، (وإليه أشار المصنّف بقوله: "كالخاص") وتابعهم فى ذلك القاضى الإمام أبو زيد وعامة المتأخرين.

وتظهر ثمرة الاختلاف فى الأمرين: (١) فى عدم وجوب اعتقاد العموم (٢)وفى جواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداءً.

فعند الفريق الأول لا يجب اعتقاد العموم فيه، ويجوز تخصيصه بهما، وعند الفريق الثانى يجب اعتقاد العموم، ولا يجوز تخصيصه بهما ابتداءً، ومن قال: إنه ليس بقطعى، استدل بأنّ القطع واليقين لا يثبت مع الاحتمال؛ لأن معنى القطع هو انقطاع احتمال الغير، ومعنى اليقين أن لا يكون هناك شكّ، والشكّ باقٍ بعد؛ لاحتمال التخصيص، واستدل الفريق الثانى بأن نفس احتمال الغير لا ينافى القطع واليقين، كما أنّ الخاص يفيد فى مدلوله القطع واليقين مع احتمال المجاز، وذكر المصنف حكم الخاص فى ضمن حكم العام، وجعله مشبهاً به ومقيساً عليه بقوله: كالخاص لأجل هذه النكتة، وأجيب عن هذا بأنّ فى العام احتمالين: احتمال إرادة المجاز، واحتمال التخصيص، فيكون الاحتمال فيه أقوى من احتمال المجاز فى الخاصّ، فلا يفيد القطع واليقين.

ثمّ أشار المصنف إلى أن نفس احتمال وإمكان التخصيص لا ينافى القطع، وإنما ينافى القطع وقوع التخصيص ووجوده، فيصير بعد التخصيص ظنيّا، فقال: إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول (فحينئذٍ يصير ظنيّا) مثال الخصوص المعلوم كتخصيص أهل الذمة فى قوله ﷺ: «اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة» وتخصيص المستأمن فى قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ بقوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ فالمخصوص فى الأول أهل الذمة، وفى الثانى المستأمن، ومثال التخصيص المجهول قوله تعالى: ﴿وحرّم الربوا﴾ فإن البيوع التى فيها الربا مجهولة ففصّلها وخصّصها النبى ﷺ فى الحديث بذكر الأشياء الستة.

الاختلاف فى العام الذى خص عنه البعض: واختلف فى العام الذى خصّ عنه البعض (١) فقيل: لا يبقى حجة أصلا، سواء كان المخصوص معلومًا مثل أهل الذمة والمستأمن فى المثالين السابقين، أو مجهولا كتخصيص بيع الربا عن مطلق البيع، فإن البيع الذى يكون فيه الربا مجهول فى الكتاب.

(٢) وقيل: إن كان المخصوص معلومًا يبقى العام فى الباقى موجبًا قطعًا، كما كان، وإن كان مجهولا (كما فى آية الربا) سقط دليل الخصوص، ويبقى العام فى الكل موجبًا للقطع.

(٣) وعندنا يبقى العام حجة بعد التخصيص أيضًا، سواء كان المخصوص معلومًا أو مجهولا، إلا أنه لا يبقى قطعيًا، بل يصير ظنيًا كالقياس وخبر الواحد، كما أشار إليه المصنف بقوله: "إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول" فحينئذٍ أى حين لحقه الخصوص يوجب العام المخصوص منه الحكم فى الباقى، أو فى الكلّ على إمكان واحتمال أن يظهر فى ذلك العام تخصيص بسبب تعليل الدليل المخصّص إن كان بناء التخصيص على علّة، وكان المخصوص معلوم المراد، أو بسبب تفسير الدليل المخصّص إن كان المخصوص مجهول المراد، والمفسّر هو الشارع (فى عصر النبى ﷺ) لأن الدليل هو تفسير الشارع.

تعريف المشترك: هو لغةً: اللفظ الذى اشترك فيه معنيان أو أكثر، فأصل اللفظ (المشترك فيه) وقيل: المشترك بحذف الجار والمجرور تخفيفًا.

واصطلاحًا: هو اللفظ الذى اشترك فيه معانٍ أو أسامٍ وضعًا لا على سبيل الانتظام.

شرح التعريف وبيان فوائد القيود: (١) فـ "معانٍ" جمع معنى، والمراد بالمعنى ما يقصد ويفهم من اللفظ سواء كان ذهنيًا أو خارجيًا، فيشمل المعنى الاسمى والفعلى والحرفى والذهنى والخارجى، فحينئذٍ لا حاجة إلى زيادة قوله: "أو أسامٍ" لشمول المعانى الاسمية.

(٢) ويكون هذا الاشتراك باعتبار الوضع ودلالة اللفظ إذا لم تمنع القرينة،

دون إرادة المتكلم لوجهين: أولا: لأنّ المعانى المشتركة قد تكون متضادة، مثل الحيض والطهر، فلا يمكن إرادتهما جميعًا، وكالأمام والخلف بالنسبة إلى لفظ "الوراء" وأمثالهما، وأمّا ثانيًا: فلأن إرادة المتكلم خفية لا يعلم بدون القرينة أو بيانه، وإذا لم يمنع مانع، فلا حرج فى دلالة لفظ واحد على معانٍ كثيرة.

(٣) ومعنى قوله: "لا على سبيل الانتظام" أنه يكون ذلك الاشتراك على سبيل البدلية لا على طريق الشمول مثل العامّ.

(٤) واعلم أن اختلاف معانى المشترك باعتبار حقائقها وماهياتها ليس بلازم؛ لأن الأعلام المشتركة قد لا تكون حقائق معانيها مختلفة؛ فإن مئات من الرجال أسماءهم عبد الله أو عبد الرحمن أو محمد، وحقائق معانيها هى الحقيقة الإنسانية، نعم قد تكون مختلفة، مثل معانى القرء والوراء والعين وأمثالها.

وبزيادة "معنيان" فى التعريف كما فى بعض النسخ لم تبقَ الحاجة إلى أىّ تكلّف لشمول الاشتراك فى المعنيين، وفى النسخة التى لا يوجد فيها لفظ (معنيان) فالمراد بالجمع (معانٍ) ما فوق الواحد، فلا يبقى الإشكال أيضًا.

وكلمة "ما" عبارة عن اللفظ، فيشمل كل لفظ موضوع من الخاص والعام والمشترك والمؤوّل.

(١) وخرج بقوله: "اشترك فيه" الخاص؛ لأنه ليس فى معناه اشتراك.

(٢) وبقوله: "وضعًا" خرج المجاز؛ لأن شموله للمعنى المجازى بالقرينة دون الوضع.

(٣) وقوله: "معانٍ" كان شاملا للعام أيضًا لاشتراك المعانى فيه.

فخرج العام: بقوله: "لا على سبيل الانتظام" لأن شمول العام أفراده على سبيل الانتظام، لعدم تعدد الوضع فيه، وشمول المشترك معانيه على سبيل البدل.

(٤) وأمّا العموم فى المشترك أى إرادة جميع معانيه فى حالة واحدة ووقت واحد إذا كان بين المعانى تضادّ كالحيض والطهر من القرء، والأمام والخلف من الوراء فلا يصحّ، وأمّا إذا لم يكن بينهما تضادّ كوضع الجبهة على الأرض،

والتعظيم من لفظ السجدة، فلا بأس به، فالحكم على الجواز مطلقًا، أو الحكم على المنع من غير شرط إفراط وتفريط، وغفلة عن آيات كلام الله تعالى ولا تكُن من الغافلِينَ.

حكم المشترك: وحكمه التوقف عن الاستدلال به مع اعتقاد حقيقته، ولكن بشرط استمرار التأمل فى تعيين المعنى المراد، حتى يقوم دليل ترجيحه؛ لأن الاشتراك ينبيء عن مساواة معانى المشترك فى دلالة اللفظ عليها، فلا يتعيّن أحد معانيه من غير دليل مرجّح.

تعريف المؤوّل: هو فى اللغة مأخوذ من الأول بمعنى الرجوع، فالمؤوّل هو اللفظ المرجوع به عن المعنى الظاهر إلى المعنى غير الظاهر، أو المرجوع به عن المعنيين أو أكثر إلى معنى واحد، أو اللفظ المرجوع به إلى أحد محتملاته.

وفى الاصطلاح: هو ما ترجّح من المشترك بعض معانيه بغالب الرأى (غالب الظنّ) أى ترجيح بعض معانى المشترك بدليل ظنىّ، كالقياس وخبر الواحد، كما ترجّح الحيض فى قوله تعالى: ﴿ثلاثة قروء﴾ بقوله ﷺ: «طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان»، فـ" القروء " مؤوّل لترجيح الحيض بخبر الواحد.

وكذلك أذا أزيل الخفاء عن الخفى، والإشكال عن المشكل، والإجمال عن المجمل بدليل فيه شبهة كالقياس وخبر الواحد، يقال لكلّ واحد منها: مؤوّل، ولكن ليس بمؤوّل اصطلاحى مقابل للمشترك عند الأصوليين.

حكم المؤوّل: وحكمه وجوب العمل به (ولكن) مع احتمال السهو والغلط، أى هو دليل ظنىّ كخبر الواحد والقياس؛ لأن التأويل بالرأى الخالص، ولا قيمة له؛ فإن صاحب الرأى (المجتهد) قد يصيب وقد يخطيء، وإن ثبت بالقياس أو خبر الواحد فهما ظنّيان، وما يثبت بهما فهو ظنىّ أيضًا.

التقسيم الثانى

والتقسيم الثانى فى أنواع البيان والإظهار بذلك النظم الموضوع للمعنى، أى قد يكون المعنى المدلول للنظم ظاهرًا للسامع وقد يكون خفيًا، ثم بيان تفاوت ذلك الظهور والخفاء، فالتقسيم الأوّل كان باعتبار وضع النظم للمعنى وبيان أنواع المعنى وحدةً وكثرةً، وهذا التقسيم فى بيان أنواع ظهور دلالة النظم على المعنى وخفاءه، وبيان مراتب ذلك المذكور من الظهور والخفاء، فأقسام التقسيم الثانى (أيضًا) أربعة: الظاهر، والنص، والمفسّر، والمحكم.

١- **تعريف الظاهر:** وهو كل لفظ أو كلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة من غير توقف على قرينة خارجية (إذا كان السامع من أهل اللسان)، والمراد من (الظاهر) المعرّف -بفتح الراء- الظاهر الاصطلاحى، ومن (الظاهر) الواقع فى التعريف المفهوم من قوله: "ظهر المراد منه" المعنى اللغوى وهو الوضوح والانكشاف، أى ما وضح وانكشف المراد منه، فلا يكون فى هذا التعريف دور، فافهم وكن من الشاكرين.

مثال الظاهر: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم الذِى خَلَقَكُم من نفس واحِدَة وخَلَقَ مِنهَا زَوجَها وبَثَّ مِنهُما رِجَالا كَثيرًا ونِساءً﴾ وقوله تعالى: ﴿وأحَلَّ اللهُ البيعَ وحَرّم الربوا﴾ فالأولى ظاهرة فى أن الربّ الخالق من نفس واحدة هو الله تعالى، والثانية ظاهرة فى حلّ البيع الذى لا ربا فيه، وفى حرمة البيع الذى فيه الربا، وإن كان الربا الموجب للحرمة مجهولا، وقوله تعالى: ﴿السارقُ والسارقةُ فَاقطعُوا أيديهُمَا﴾ ففى هذه الآيات يظهر المراد بسماع نفس الصيغة من غير توقف على شىء آخر، وليس لسوق الكلام لمعنى من المعانى دخلا فى ظهور المراد منه.

(راجع كتاب التحقيق شرح الحسامى صـ١٥)

حكم الظاهر: وحكمه وجوب العمل بمدلوله المتبادر المفهوم من نفس الصيغة قطعًا، عامًا كان أو خاصًا، مع احتمال إرادة غير ذلك المعنى بالتأويل أو

التخصيص، ولكن كما أن احتمال المجاز لا يضرّ في قطعية الخاص كذلك لا يضرّ ذلك الاحتمال في قطعية مدلول الظاهر؛ لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل.

٢- تعريف النصّ: وهو ما زاد وضوحه وظهوره على الظاهر (لا لنفس الصيغة) بل لأجل معنًى وصفةٍ، يكون في المتكلم، وهو سوق الكلام لغرض ما يمكن حصوله من ذلك الكلام من غير زيادة الوضوح، فالنصّ أيضًا يحتمل التأويل والتخصيص، ولكن هذا احتمال غير ناشئ عن دليل، فلا يضرّ في قطعيته، وأمّا النسخ فكان محتملا في عصر جريان الوحي وتغيير الأحكام، وأمّا الآن فلا.

مثال النصّ: قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإنه (وإن كان ظاهرًا في المشروعية وجواز النكاح) ولكنّه نصّ في بيان نهاية العدد؛ لأن سوق الكلام وغرض إيراده هو بيان نهاية العدد، ومعنى قوله: ﴿ما طاب لكم﴾ أي ما أحلّ لكم وأجيز لكم من نكاحهنّ، وليس معنى "طاب" هو الانتخاب، وروى مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت في تفسير هذه الجملة "ما طاب لكم": ما أحلّ الله لكم، وما يكون قولها إلا مرفوعًا، لأن مسألة الحلال والحرام تتعلق بالنبي ﷺ.

حكم النصّ: وحكم النص بعينه هو حكم الظاهر من وجوب العمل بما يتبادر عند المتكلم من المعنى المسوق له الكلام، عامًا كان أو خاصًا، والاحتمال غير الناشئ عن دليل لا يضرّ فيه أيضًا.

٣- تعريف المفسّر: هو لفظ أو كلام زاد وضوحه وكشف مدلوله على وضوح النصّ وكشف مدلوله ببيان من قبل المتكلم، بحيث لا يبقى فيه احتمال التخصيص إذا كان عامًا، والتأويل إذا كان خاصًا.

مثال المفسّر: قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ فإن قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة﴾ ظاهر في سجود جميع الملائكة، ولكنه يحتمل التخصيص ببعض الملائكة، كما في قوله تعالى: ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم...﴾ فإنه خص بجبرئيل عليه السلام فبقوله: ﴿كلّهم﴾ انقطع ذلك الاحتمال فصار نصًا لزيادة

الوضوح على الأول، ولكنه يحتمل التأويل بالسجود متفرقين، وانقطع احتمال التأويل بقوله تعالى: ﴿أجمعون﴾ أى سجد الملائكة كلّهم معًا و مجتمعين، فصار مفسّرًا لانقطاع الاحتمالات عن اللفظ بالكلية.

حكم المفسّر: وحكمه إثبات الحكم فى مدلوله قطعًا، بلا احتمال التخصيص والتأويل، وأمّا احتمال النسخ فقد سقط قبول التغيير بانقطاع الوحى ووفاة رسول الله ﷺ، ولا اعتبار للاحتمالات العقلية المحضة فى الشريعة.

تعريف المحكم[1]: وهو كل لفظ ازداد ظهوره فى الدلالة على معناه وقوة دلالته على مراد المتكلم وإحكام مراده بحيث لم يبقَ فيه إمكان التبديل (والنسخ) فى زمان الوحى، يعنى إذا ازداد الوضوح إلى ثلاثة أضعاف المفسّر يصير محكمًا، وقيل: هو ما ظهر معناه لكل واحد من أهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه.

أنواع المحكم: وهو على نوعين: محكم لعينه: هو ما لا يحتمل النسخ والتبديل عقلا، كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته، وحدوث العالم، وعلى الأخبار الماضية، ويسمّى هذا محكمًا لعينه، ومحكم لغيره، وهو ما كان امتناع نسخه وتبديله لوفاة النبى ﷺ وانقطاع الوحى، ويسمّى هذا محكمًا لغيره، كآيات وأحاديث الأحكام.

مثال المحكم: قوله تعالى: ﴿والله بكل شىء عليم﴾ وقوله تعالى: ﴿إنّ الله على كل شىء قدير﴾ وقوله تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحىّ القيّوم﴾ وقوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾

حكم المحكم: وحكمه وجوب العمل به قطعًا من دون أىّ تردّد؛ لأنه لا طريق لما يعارضه وينافيه من التخصيص والتأويل والنسخ.

---

(١) وإنما سمّى محكمًا لإحكامه وعدم قبوله شيئًا من التخصيص والتأويل والنسخ، أو لامتناعه قبول التغيير.

ظهور التفاوت في مدلولات هذه الأقسام عند التقابل

وإنما يظهر التفاوت (ترجيح البعض على بعض) في مدلولات هذه الأسامي (هذه الأقسام) عند التقابل.

أما التعارض فيكون بين المتساويين قوةً، دون الراجح والمرجوح، والقوى والضعيف)، فالتعبير بـ"التقابل" أوضح وإلى الحقيقة أقرب.

(١) مثال التقابل بين الظاهر والنص، كما في قوله تعالى: ﴿وأحلّ لكم ما وراء ذلكم﴾ وقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإن الأولى ظاهرة وعامّة في إباحة نكاح غير المحرّمات، فيقتضي بعمومه جواز نكاح ماوراء الأربع، والثانية نصّ يقتضي انحصار الجواز إلى الأربع، فوقع التعارض (صورةً) فيما وراء الأربع، فيترجّح النص، ويحمل الظاهر على النصّ وهو الإباحة إلى عدد خاص.

(٢) ومثال التقابل بين النصّ والمفسّر هو التعارض بين قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضؤ لكل صلاة» وبين قوله عليه السلام: «المستحاضة تتوضؤ لوقت كلّ صلاة» فالأول نصّ لكونه مسوقًا لوضوء المستحاضة، ولكنه يحتمل التأويل بأن تكون اللام للتوقيت، والثاني مفسّر لا يحتمل التأويل، فيترجّح ويحمل الأول عليه.

(٣) ونظير تعارض المفسّر والمحكم هو تعارض قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا﴾ فالأوّل مفسّر في قبول شهادة العدول لأنّ الإشهاد، إنما يكون للقبول عند الأداء، وهو لا يحتمل معنى آخر، والثاني محكم لأن التأبيد التصق به، والأول لعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف بعد أن تاب وصار عدلا، والثاني يوجب ردّه إلى الأبد، أي بعد التوبة أيضًا، فيترجّح المحكم على المفسّر، وأمثلته في نصوص الكتاب والسنة كثيرة.

بيان الحكم المشترك بين الأقسام الأربعة: وكلّ واحد من هذه الأقسام الأربعة (الظاهر، والنصّ، والمفسّر، والمحكم) يوجب، ويقتضي ثبوت ما دل عليه معناه، والعمل به على سبيل الجزم واليقين، على رغم اختلاف جزئي في أحكام بعضها لأجل احتمال التخصيص والتأويل والنسخ في بعضها وعدمه في بعض، ولكن قدمرّ من قبل مراراً أن الاحتمال إذا لم يكن ناشئاً عن دليل، فلا عبرة به، ولو وصل عدده إلى ألف.

الأقسام الأربعة التي هي ضدّ تلك الأقسام: ولهذه الأسامي (الأقسام) أضداد تقابلها، فضدّ الظاهر الخفي، وضدّ النصّ المشكل، وضدّ المفسّر المجمل، وضد المحكم المتشابه، فكما أن أقسام النظم الدالّ على المعنى باعتبار ظهور المعنى على أربعة أقسام، فكذلك أقسام النظم باعتبار خفاء المعنى أربعة، فالتقسيم الثاني يستلزم التقسيم الثالث بعلاقة الضدية.

أنواع التقابل: وهو على أربعة أنواع: (١) تقابل المتناقضين، وهو التقابل بين النفي والإثبات (الإيجاب والسلب) كإنسان ولا إنسان (٢) وتقابل التضايف أوالمتضايفين كتقابل الأب والابن (٣) وتقابل العدم والملكة كتقابل الحركة والسكون عند من يجعل السكون عبارةً عن عدم الحركة (٤) وتقابل التضاد أو تقابل الضدّين، وهما أمران وجوديان يستحلّ اجتماعهما في محل واحد كالسواد والبياض، والحرارة والبرودة، وقد يطلق تقابل التضادّ على جميع هذه التقابلات مجازاً عند الفقهاء، وههنا ذكر الأضداد من هذا القبيل؛ لأن التقابل بين هذه الثمانية ليس كلّه تقابل التضاد، بل مختلف كما هو الظاهر.

١- تعريف الخفي ومثاله: وهو ما خفي المراد (مراد المتكلم) منه لا لأجل إبهام في الصيغة (في هيئة اللفظ)، بل بعارض آخر (يكون في المعنى) حتى لا يمكن حصول المراد منه إلا بعد الطلب والنظر فيه.

مثاله لفظ "السارق" في قوله تعالى: ﴿والسّارق والسّارقة فاقطعوا أيديهما﴾ فإنه ظاهر في معناه الموضوع له، وهو كل من يأخذ مال الغير خفيةً وهو في حرزه،

ولكن في دلالته على بعض أفراده خفاء كالطرار والنبّاش، ففي الطرار قوّة لأنه يأخذ مال الغير مع كونه محرزًا بمرأى عينيه، فهو أقوى من السارق، فلزم قطع يده بالأولى، وأمّا النبّاش فهو أضعف من السارق بمّرات، فإنه يأخذ عن القبر مالا غير محرز ألبس الميت الذى لم يستطع حفظه، فهو أرذل الناس وأجبنهم في فعله هذا، فيكون أضعف من السارق، فلا يمكن إلحاقه به، فبعد الطلب علم أن الطرار داخل في السارق بالطريق الأولى، وعليه القطع، وأن النبّاش لا يشمله معنى السارق فلاقطع عليه.

فالخفاء في لفظ "السارق" ليس لعارض في الصيغة، بل لعارض في المعنى من قوّة أو ضعف.

حكم الخفى: وحكمه وجوب الطلب أى طلب معانى اللفظ ومحتملاته حتى يزول عنه الخفاء (كما مرّ في لفظ السارق) يعنى البحث والتأمّل في العارض الذى صار سببًا للخفاء حتى يمكن العمل به.

٢- تعريف المشكل ومثاله: وهو ما لا يمكن حصول المراد (مراد المتكلم) منه إلابعد طلب سبب الإشكال، ثمّ التأمّل فيه، يعنى المخاطب يطلب سبب الإشكال والخفاء أولا، ويتأمّل فيه ثانيًا حتى يمكنه حصول المراد، وإنما سمّى مشكلا لدخوله في أمثاله ولصعوبة امتيازه عنها، فالإفعال (إشكال) بمعنى الصيرورة، أشكَلَ أى صار مشكلا، مثاله قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شئتُم﴾ اشتبه وأشكل معنى لفظ "أنّى" على السامع، هل هو بمعنى أين أو بمعنى كيف؟ فعرف بعد الطلب والتأمّل أنه بمعنى كيف لأمرين: (١) لدلالة لفظ "الحرث" (٢) ولدلالة حرمة القربان في الحيض لعلة الأذى (النجاسة) وفي القربان من الدبر يكون الأذى (النجاسة) أقوى، ولحرمة اللواطة مطلقًا، وهذا هو الوجه الثالث لكون (أنّى) بمعنى كيف.

حكم المشكل: وحكمه الطلب أولا (طلب سبب الإشكال) والتأمّل فيه ثانيًا، ومعنى الطلب هو أن ينظر السامع أولا في مفهومات اللفظ جميعًا فيضبطها،

ومعنى التأمّل هو أن يستخرج المعنى المراد من تلك المفهومات بعده، كما لو نظر فى كلمة "أنّى" فوجدها مشتركًا بين معنيين (كيف وأين) لا ثالث لهما، فهذا هو الطلب، ثم تأمل فيهما فوجدها هنا بمعنى "كيف" دون "أين" فحصل المقصود.

٣- تعريف المجمل ومثاله: وهو ما توارد فيه المعانى، فاشتبه مراد المتكلم بهذا التوارد اشتباهًا لا يُدرَك المراد منه إلا ببيان من قبل المتكلم المُجمِل.

أنواع المُجمَل: وله ثلاثة أنواع: (١) نوع لا يفهم معناه لغةً كالهلوع فى قوله تعالى: ﴿إن الإنسان خلق هلوعًا﴾ قبل التفسير، (٢) ونوع معناه معلوم لغةً كالربا (فإن معناه اللغوى هو الفضل) ولكنه ليس بمراد شرعًا؛ لأنه ما من بيع إلا وفيه فضل، وكذلك الصلاة والزكاة، فإن معانيهما اللغوية (الدعاء والطهارة أو النمو) معلومة، ولكن ليست بمرادة شرعًا، (٣) ونوع معناه معلوم لغةً إلا أنّ معناه متعدد شرعًا، والمراد واحد منها، كالمحصنات، فإن معناه الشرعى العفيفات، والمتزوجات، والحرائر، فيترجّح المعنى المراد بالسياق والسباق أو بالقرينة.

مثال المجمل الاصطلاحى: آية الربا ﴿وحرّمَ الربوا﴾ فإنها مجملة؛ إذ الربا عبارة عن الفضل لغةً، والفضل نفسه ليس بمراد بيقين؛ إذ البيع لم يُشرع إلا للاسترباح وتحصيل الفضل، وكلّ واحد من المتبائعين ما لم يرَ فضلا فى البدل المطلوب لا يبدّل ملكه بمقابلة ملك الآخر، ولا يمكن الوقوف على الفضل الموجب للمنع لاستتاره وعدم قرينة تدل عليه، فكان مجملا، حتى وقعت الحاجة إلى تفسيره ﷺ.

حكم المجمل: وحكمه التوقّف فيه فى حق العمل مع اعتقاد حقّية المراد به إلى أن يأتى البيان أمامه، فإذا لحقه البيان من الشارع المجمِل يجب العمل به، كما يجب العمل بجميع أنواع النظم الواضح الدلالة من الظاهر والنص والمفسّر والمحكم، كما فى آية الربا، فإنه قد وجب العمل بآية الربا بعد ورود الحديث فى الأشياءالستة.

تعريف المتشابه: هو فى اللغة: خفى المعنى وغير واضح المعنى، واصطلاحًا: هو ما لا طريق (بعد انقطاع الوحى) إلى إدراك المعنى المراد منه أصلا (سواء كان

معناه اللغوى معلومًا كاليد والوجه والساق، أو غير معلوم كالمقطعات فى أوائل السور) حتى سقط عن المكلّف طلب معنى المتشابه والتأمّل فيه، بل مُنع عن طلب معناه والتأمّل فيه بقوله تعالى: ﴿وأمّا الذين فى قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾، وإنما سمّى متشابهًا لخفاء معناه المراد، أو لأن فيه تشبيه الله تعالى بالمخلوق ظاهرًا، لإثبات علاماتهم له، مثل اليد والوجه وغيرهما.

وهنا سؤالان: الأوّل: نحن بصدد بيان أقسام النظم الذى يعرف به أحكام الشرع، ولايعرف بالمتشابه حكم؛ لأن معرفة الحكم موقوف على معرفة المعنى، والمتشابه لاطريق إلى إدراك معناه المراد، فكيف يستقيم إيراده هنا؟ وأجيب عنه بأنّا لا نسلّم أنه لا يعرف به حكم، بل يعرف به أن لله تعالى صفات يعبّر عنها باليد، والوجه، والعين، والساق، والاستواء، وإن لم يعرف المراد بهذه الصفات، ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده حكم شرعى، والجواب الثانى: أنه أورده هنا للمنع عن طلب معناه والتأمّل فيه، كما ذكره الله تعالى فى القرآن، ثم صرّح بأنّ اتباع المتشابه زيغ، وقال فى بيان علّته: ﴿وما يعلمُ تأويله إلا الله﴾.

والسؤال الثانى: أنّ الأصوليين ذكروا لكتاب الله تعالى عشرين قسمًا، مع أنّ المذكور فى نفس القرآن قسمان: المحكم والمتشابه ﴿هو الذِى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات﴾، وأمّا بقية الأقسام فلم يذكرها القرآن.

والجواب عنه: أن القرآن لم يمنع عن سائر التقسيمات والأقسام، بل أشار إلى إمكانها ووجودها فى نفس كتابه تعالى، حيث قال تعالى فى محل تقسيم كتابه: ﴿منه﴾ أى بعض الكتاب آيات محكمات، فأشار بـ" مِن" التبعيضية إلى إمكان ووجود أقسام أخَر يعنى منه المحكم والمتشابه، ومنه أقسام أخر.

أقسام المتشابه: وله قسمان: ما يفهم منه المعنى اللغوى، ولا يُفهم المعنى الذى أراده الشارع كالوجه واليد والعين والساق، والاستواء على العرش وأمثالها، والثانى: ما لا يفهم منه شيء كالحروف المقطعات الواقعة فى أوائل السور،

والاختلاف فى جواز تأويلها وعدم جوازه إنما يكون فى القسم الأول، وقد ذُكِرت أمثلة المتشابه فى ضمن التقسيم، فلا حاجة إلى إيرادها على حدة.

حكم المتشابه: وحكمه التوقّف فيه عن بيان المعنى المراد أبدًا مع اعتقاد حقّية ما أراد الله ورسوله منه، والاجتناب عن اتباع المتشابه وتأويله مخافة الزيغ والفتنة.

التقسيم الثالث فى أنواع استعمال ذلك النظم فى المعنى

والأقسام الحاصلة من هذا التقسيم أربعة: الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية.

تعريف الحقيقة: فالحقيقة كلّ لفظ أريد به ما وُضع له، أو هى كل لفظ استعمل فيما وضع له، نحو الأسد إذا استعمل فى الحيوان المفترس، مأخوذ من حقّ إذا ثبت، فالحقيقة هو اللفظ الثابت فى معناه الموضوع له، واعلم أن الحقيقة على ثلاثة أنواع: لغوية كالأسد فى الحيوان المفترس، وشرعية كالصلاة المستعملة في العبادة المخصوصة، وعرفية كالدابة المستعملة فى ذوات القوائم الأربع، وكذلك المجاز.

تعريف المجاز: هو كلّ لفظ أريد به غير ما وضع له، أو كلّ لفظ استعمل فى غير ما وضع له لاتصال بينهما معنًى، نحو الأسد إذا استعمل فى الرجل الشجاع للاتصال بينهما فى الشجاعة، واستعمال الحمار فى البليد للحماقة، أو لاتصال بينهما ذاتًا أى صورةً، كاستعمال السماء (بمعنى السحاب) فى المطر، وإنما ينزل المطر من السماء (السحاب) كما فى قول الشاعر:

إذا نزل السماء (المطر) بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابًا

أى إذا نـزل المطـر بأرض قـوم وأنبتت الكلأ رعيناه، وإن كانوا كارهين غضـابًا -فالعلاقة هو مجاورة الحال (المطر) والمحل (السماء).

والاتصال بينهما سببًا (بحيث يكون أحدهما سببًا والآخر مسببًا مثل زوال ملك الرقبة و ملك المتعة) من نوع الاتصال الصورى (الّذى سمّاه المصنف ذاتيًا) فإنه لا يكون الاتصال بين السبب والمسبّب فى المعنى ولا فى الذات؛ لأن معنى

السبب الإفضاء إلى شيء، ومعنى المسبّب ما حصل بذلك الإفضاء، وكذلك ذات كل واحد منهما غير ذات الآخر، فتعيّن الاتصال الصورى، فزوال مِلك الرقبة عن الأمة سبب لزوال ملك المتعة عنها، فهما زوال ملكين مختلفين: أحدهما سبب، والآخر مسبّب.

وكذلك الاتصال بين العلة والحكم اتصال صورى؛ لأن معنى العلّة الإيجاب والإثبات، ومعنى الحكم الأثر المرتب من ذلك الإيجاب، فلا يمكن إثبات الاتصال بينهما معنًى، وأمّا الاتصال الصورى لأجل المجاورة بينهما وجوداً، فممكن التحقق بل واقع.

أنواع الاتصال الصّورى: وهو نوعان: أحدهما: اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وهذا الاتصال (بين الحكم والعلة) يجوّز الاستعارة (استعمال أحمدهما فى الآخر مجازاً) من الطرفين بأن يذكر الشراء، ويراد به الملك أو عكسه؛ لأنّ العلّة لم تشرع (لم يُجزها الشرع) إلا لإثبات حكمها، والحكم لايثبت (ولا يوجد) إلا بعلّته، فاستوى الاتصال الصّورى للمجاورة، وصارت الاستعارة شاملة للجانبين (جانب الحكم وجانب العلّة).

المثال التطبيقى لإمكان الاستعارة من الطرفين: ولهذا الجواز قلنا فى المسألة الآتية: إنّ من قال: إن اشتريت عبداً (أى عبد كان) فهو حرّ، ثمّ اشترى نصف عبد، فباعه (أى ذلك النصف) ثم اشترى نصفه الباقى (قلنا) يعتِق هذا النصف الباقى الذى اشتراه بعد بيع النصف الأوّل؛ لأن الشراء الكامل وُجِد بعد اشتراء النصف الباقى، فتحقق كمال الشراء، ولكن بعد زوال ملكه عن النصف الأول، وكمال الشراء لا يتوقف على وجود الملك كاملا.

ولو قال: إن ملكت عبداً فهو حرّ، فاشترى نصف عبد ثم باع ذلك النصف، فاشترى نصفه الباقى لا يعتق ذلك النصف ما لم يجتمع كلّ العبد فى ملكه، أى لايعتق نصف العبد ما لم يملك كلّه فى وقت واحد.

وإن أراد بالشراء الملك فى الصورة الأولى، أو أراد بالملك الشراءَ فى الصورة

الثانية يعتبر إرادته ونيته في الصورتين، ولكن فيما فيه تخفيف في حق الحالف، لايعتبر نيته قضاءً، كما في إرادة الملك من الشراء (في الصورة الأولى) لأن في إرادة الملك من الشراء لا يعتق النصف الباقي، ويكون للحالف فيه نفع، وأمّا ديانةً فيصدّق القائل في الصورتين.

والنوع الثاني: اتصال الفرع (الحكم) بما هو سبب محض يعني ليس بعلّة وُضِعت له (للحكم، والسبب يكون مفضيًا إلى الحكم والعلّة تكون مؤثرةً فيه ومستلزمةً له) كاتصال زوال ملك المتعة بألفاظ العتق لزوال ملك الرقبة (فألفاظ العتق تدل على زوال ملك الرقبة، وزوال ملك الرقبة يستلزم زوال ملك المتعة، فتدل ألفاظ العتق على زوال ملك المتعة التزامًا).

وهذا الاتصال (اتصال الفرع بالسبب المحض) يجوّز الاستعارة من طرف واحد، وهو ذكر الأصل وإرادة الفرع، يعني استعارة السبب وهو زوال ملك الرقبة للحكم (زوال ملك المتعة) دون عكسه، يعني جاز ذكر الإعتاق وإرادة الطلاق، ولايجوز ذكر الطلاق الموضوع لإزالة ملك المتعة وإرادة زوال ملك الرقبة؛ لأن اتصال الفرع (زوال ملك المتعة) بالأصل (زوال ملك الرقبة) بالنسبة إلى الأصل (زوال ملك الرقبة) في حكم عدم الاتصال؛ لاستغناء زوال ملك الرقبة في وجوده عن زوال ملك المتعة؛ لأن في إعتاق العبد يوجد زوال ملك الرقبة، ولا يكون فيه زوال ملك الرقبة.

وهو أي احتياج وتوقف الفرع (زوال ملك المتعة) على الأصل (على زوال ملك الرقبة) واستغناء الأصل عن الفرح نظير الجملة الناقصة إذا عُطِفت على الكاملة كما في قول القائل: زينب طالق (وعمرة) فـ "زينب طالق" جملة تامّة مفيدة، وعمرة جملة ناقصة لتوقفها على الخبر المحذوف (طالق)[1].

وتوقّف أوّل الكلام (الجملة الكاملة) على آخره (الجملة الناقصة) لأجل

(١) فبانفرادها لا تفيد شيئًا، لكنها باعتبار حرف العطف (الواو) تعلقت بالأولى في احتياجها إلى خبرها.

صحة آخر الكلام (الجملة الناقصة) وافتقاره إلى أوّل الكلام (الجملة الكاملة) فأمّا أوّل الكلام (الجملة التامّة) فتامّ فى نفسه لاستغناءه عن آخر الكلام، فتوقفه على آخر الكلام لأجل غيره وهى الجملة الناقصة، وإنما تدل الجملة الناقصة على الحكم وهو وقوع الطلاق (فى المثال المذكور) لأجل اعتبار خبر الجملة التامة فيها (فى الناقصة).

حكم الحقيقة والمجاز

ولهما حكمان: حكم مشترك بينهما، وحكم منفرد لكلّ واحد منهما، ومن أحكامهما المشترك: (١) ثبوت ما استعملا فيه من المعنى الحقيقى أو المجازى والعمل به، خاصًا كان ذلك المعنى أو عامًا، والمصنّف ذكر حكم المجاز، ثم قاس عليه حكم الحقيقة، كما فعل فى حكم العام والخاص رومًا للاختصار، ولكنى جمعت حكمهما فى عبارة واحدة تسهيلا واختصارًا، ولأجل أنّ العموم والخصوص يجريان فى المعنى المجازى مثل المعنى الحقيقى، وجعلنا المعنى المجازى للفظ الصاع فى حديث رواه ابن عمر «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولاالصاع بالصاعين» عامًا فى جميع ما يدخل فى الصاع، ويتصل به، أى ما يكال به (من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال).

وأنكر الإمام الشافعى رح عموم المعنى المجازى (على رأى صاحب الكتاب) وذكر دليله أوّلا أنّ العموم لا يجرى إلا فى المعانى الحقيقية، فأريد (عنده) مما يدخل فى الصاع، ويكال به المطعوم (فلا يشمل الجصّ والنورة) فيكون معنى الحديث: ولايباع المطعوم المقدّر بالصاع بالمطعوم المقدّر بالصاعين، فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم بمثله متفاضلا.

وثانيًا: أن إرادة المعنى المجازى من اللفظ إنّما تكون لأجل الضرورة أى ضرورة فهم السامع، أو ضرورة منع القرينة إرادة المعنى الحقيقى، وإلا فالأصل فى الكلام هو الحقيقة؛ لأنّ الألفاظ وضعت دالّة على المعانى للإفادة من غير الحاجة إلى شىء آخر، وهى (أى الدلالة على المعنى) سهلة وممكنة بالمعانى الحقيقية، إلا

أنهم جوّزوا المجاز ضرورة التوسعة فى الكلام كالرخصة فى الأحكام الشرعية، فإنها تثبت ضرورة التوسعة على الناس، وهذا أى الاستدلال بأن اعتبار المجاز لأجل الضرورة، وهى ترتفع بالخاص، فلا حاجة إلى اعتبار العموم فيه، باطل؛ لأنّا نجد الفصيح من أهل اللغة والقادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة، قد يعدل إلى التعبير عنه بالمجاز، لا لحاجة وضرورة، والدليل الثانى على بطلان استدلاله أن القرآن الحكيم فى أعلى درجات الفصاحة وأرفع مراتب البلاغة، والمجاز فيه موجود، حتى عدّ من غريب بدائعه، وعجيب بلاغة الآيات الآتية من قوله تعالى: ﴿ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى﴾ ومن قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة﴾ ومن قوله تعالى: ﴿يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء أقلعى﴾ ومن قوله تعالى: ﴿فوجدا جدارًا يريد أن ينقضّ﴾ والله تعالى يتنزّه عن العجز والضرورات، فثبت أنه ليس لأجل الضرورة، بل لأجل التوسعة فى الكلام وحسنه.

(٢) ومنها (من أحكامهما المشترك) استحالة اجتماع مفهوميهما مرادين بلفظ واحد فى حالة واحدة، بأن يكون لفظ واحد مستعملا فى معناه الأصلى، ومستقرًا فى محلّه الأصلى، ومستعملا فى غيره، ومتجاوزًا عن موضعه الأصلى، والشىء الواحد لا يتصور أن يكون مستقرًا فى موضعه ومستعملا فيه، ومتجاوزًا عنه مستعملا فى غيره فى حالة واحدة، كما استحال أن يكون الثوب الواحد على لابسه ملكًا وعاريةً فى زمان واحد.

والدليل على عدم جواز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى هو آية الملامسة وهى قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ فإنه لم يرد بها اللمس باليد والجماع جميعًا قط، والدليل الثانى على عدم جواز إرادة المعنى الحقيقى والمجازى من لفظ واحد فى حالة واحدة هو قول الإمام محمد فى "الجامع الكبير": "ولتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد" قال محمد فى "الجامع الكبير": "لو أنّ عربيًا لاولاءَ عليه" أى ليس له معتِق -بكسر التاء- أوصى بثلث ماله لمواليه وله معتَق -بفتح

التاء- واحد فاستحق نصف الثلث، وكان النصف الباقى من الثلث مردودا إلى الورثة؛ لأن العمل قدوجب بحقيقة هذا الاسم (وهو الموالى) فإنه جمع مولى بمعنى المعتَق -بفتح التاء- والجمع فى الوصية بمعنى ما فوق الواحد كالميراث، فلوكان الموالى اثنين فصاعداً لكان لهم ثلثان من الثلث الموصى به، وأمّا الآن فله نصف ذلك الثلث لأنه واحد، ولو كان لمولاه (لمعتَقه بفتح التاء) موالى لا يكون لهم شىء؛ لأنه أريد بـ" الموالى " معناه الحقيقى وهو المعتَق -بفتح التاء- بالذات، فلايراد به المعنى المجازى، وهو معتَق المعتَق -بفتح التاء فى كليهما- لاستحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

الإشكالات وأجوبتها حول الجمع بين الحقيقة والمجاز

١- وإن استأمن الكفّار من المسلمين لأبناءهم ومواليهم، وقالوا: آمنونا وأبناءنا ومَوالينا، فيعمّ (يشمل) هذا الأمان أبناءهم حقيقةً، وأبناء أبناءهم مجازاً، وكذا يشمل مواليهم حقيقةً، وموالى مواليهم مجازاً، فهذا هو الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والجواب أنه إنّما يعمّهم (يشملهم) الأمان فى هذه الصورة لأن لفظ " الأبناء " و" الموالى " يتناول (يشمل) الفروع (أبناء الأبناء) و (موالى الموالى) ظاهراً، فإن بنى الابن ينسبون إلى الجدّ بالبنوة مجازاً، كما يقال: بنو هاشم وبنو تميم وبنو أميّة، وقال تعالى: ﴿ يا بنى آدم﴾ وكذا معتَق المعتَق -بفتح التاء- ينسب بالولاء إلى الرجل مجازاً باعتبار أنه سبب لعتقه بإعتاق العبد الأول (المعتَق الأول) ولكن بطل العمل بهذا التناول الظاهرى ههنا؛ لأن الحقيقة تقدّمت على المجاز فى الإرادة، فلم يثبت الأمان لهم باعتبار تناول الاسم إيّاهم، ولكن بقى مجرد صورة الاسم (الأبناء والموالى) سبباً للشبهة أى شبهة الشمول، إذ الشبهة ما يشبه الثابت، وليس بثابت، وههنا كذلك، فإن ظاهر إطلاق الاسم (اسم الأبناء والموالى) يدل على ثبوت المدلول المجازى، وليس بثابت، فيثبت الأمان بهذا الشمول الظاهرى

استحسانًا لأجل حقن الدم أى حفظه من السفك، يعنى الشمول الظاهرى وحقن الدماء يقتضيان دخولهم فى الأمان، وصار ثبوت الأمان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالإشارة فى الصورة الآتية: إذا دعا المسلم الكافرَ بالإشارة إلى نفسه بأن أشار إليه "انزِلْ" إن كنتَ رجلا تريد القتال؟ أو انزِلْ حتى ترى ما أفعل بك؟ فظنّ الكافر أنها (الإشارة) أمان له، فإنه يثبت بهذا الكلام الإشارى الأمان؛ لوجود المسالمة صورةً، وإن لم تكن تلك الإشارة مسالمةً فى الحقيقة، أى وإن لم تكن للأمان فى الحقيقة، فتبيّن بما ذُكِر أن إثبات الأمان للفروع باعتبار الشبهة، لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز.

٢- الإشكال: وقد اعتبرتم صورة الاسم (اسم الأبناء والموالى) شبهةً فى حقن الدماء فى الاستئمان على الأبناء والموالى، وأثبتم الأمان لأبناء الأبناء ولموالى الموالى، ولم تعتبروها فى الاستئمان على الآباء والأمّهات فى حق الأجداد والجدّات، فإنهم (الكفار) إذا قالوا: "آمنونا على آباءنا وأمّهاتنا" لم يثبت الأمان للأجداد والجدّات بمجرد صورة الاسم مع أن الاسم (اسم الآباء والأمّهات) يتناولهم صورةً.

والجواب عنه: إنما تُرِك فى الاستئمان على الآباء والأمهات اعتبار صورة الاسم فى الأجداد والجدّات؛ لأن اعتبار صورة الاسم لثبوت الحكم (الأمان) فى محل آخر (أبناء الأبناء وموالى الموالى) إنما يكون لأجل التبعية أى كون المضاف تابعًا للمضاف إليه، فبنو البنين وموالى الموالى يليق بحالهم التبعية لأصولهم (آباءهم ومعتِقيهم) وهذا معنى قول المصنف: "وذلك إنما يليق بالفروع" وأمّا الأجداد والجدّات فلا يكونون أتباعًا للآباء والأمهات، وهم الأصول، ولهذا قال المصنف: "دون الأصول".

٣- الإشكال: هنا ثلاثة أمثلة يلزم فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز صورةً، فما ذا تقولون فيها؟

الأول: رجل حلف لا يضع قدمه فى دار فلان، فهذه الدار (دار فلان)

قدتكون ملكًا له، وهذا معنى حقيقى لإضافة دار إليه، وقد تكون عاريةً، وقدتكون إجارةً، ففى هاتين الصورتين تكون الإضافة بالمعنى المجازى، أى الدار غير المملوكة لفلان، فيحنث الحالف بدخولها مطلقًا، فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والثانى: أنه إذا دخلها ماشيًا، يكون المراد المعنى الحقيقى، وإذا دخلها راكبًا، يكون المراد المعنى المجازى فيما إذا حلف لا يدخل دار فلان، فيحنث بدخولها راكبًا وماشيًا، وهذا هو الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والثالث: إذا قال رجل: لله علىّ أن أصوم رجبًا (أى شهرًا من أشهر السنة، فصار نكرةً ومنصرفًا، فيكون منونًا) ونوى بقوله: هذا اليمين (أى إن لم أصم فعلىّ الكفارة) كان قوله عند أبى حنيفة ومحمد نذرًا ويمينًا، ثم هذا الكلام حقيقة فى النذر لعدم توقف ثبوت النذر به على قرينة، فيلزم على القائل إمّا الوفاء أى الصوم، وإمّا القضاء عند فوته، ومجاز فى اليمين لتوقف ثبوتها على قرينة وهى النية، والقرينة من أمارات المجاز، فعلى كل تقدير يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز.

والجواب عن الثانى: أنه ليس المراد من وضع القدم المعنى الحقيقى، بل المراد منه معنًى هو أعمّ من المعنى الحقيقى والمجازى، وهو مطلق الدخول، ويقال له: عموم المجاز، فيحنث بأىّ طريق دخل، راكبًا أو ماشيًا، حافيًا أو متنعّلا.

والجواب عن الأول: أن إضافة الدار إلى فلان يراد بها الدار المسكونة له (أى نسبة السكنى إليه) فاعتبر عموم المجاز فى الصورتين، أى معنى هو أعمّ من المعنى الحقيقى والمجازى وشامل لهما.

وهو (اعتبار عموم المجاز فى المثالين) نظير ما لو قال: عبده حرّ يوم يَقدَم فلان، فقدم ليلا أو نهارًا عتق، فالمراد باليوم عُموم المجاز وهو مطلق الوقت؛ لأن (اليوم) متى اتصل بفعل لا يمتدّ، أى بفعل يكون دفعيًا لا تدريجيًا (إذ القدوم والوصول إلى بيته يكون فى لحظة، وأمّا المشى والأقدام قبله كلها مبادٍ ومعدّات.

فيحمل اليوم فى المثال المذكور على مطلق الوقت، وهو شامل لليل والنهار، وهما داخلان فى مطلق الوقت.

والجواب عن الثالث (مسألة النذر): أنه ليس فيها جمع بين الحقيقة والمجاز، بل هذا الكلام يدل بصيغته وهيئته على النذر، وهو المعنى الحقيقى، ويمين بموجبه وهو إيجاب المنذور (الصوم) وهو لازم النذر، فدلالته على إيجاب الصوم التزامية باللزوم الشرعى، وإرادة الإيجاب ليس من صيغة الكلام، بل هى من لوازم معناه، وإنما يدل على الإيجاب التزامًا لأنّ ترك الصوم فى رجب كان مباحًا مثل صومه، فإيجاب المباح بالنذر يمين؛ لأنه (الحالف) حرّم على نفسه ترك الصوم، وتحريم المباح يمين، كما قيل للنبى ﷺ بعد تحريم العسل المباح على نفسه: ﴿لِمَ تُحرّم ما أحلّ الله لكَ﴾ ثمّ قيل له: ﴿قَد فَرضَ الله لكُم تَحلّة أيمانِكم﴾ فدلالته على النذر مطابقة، وعلى اليمين التزام، فوجب على القائل (عند عدم الصوم) القضاء بمقتضى النذر، وتجب الكفارة بمقتضى اليمين، وهذا الكلام (لله علىّ أن أصوم رجبًا) كشراء القريب (أخيه إذا كان عبدًا) فإنّه يدل بصيغته على ثبوت ملك المشترى، وبموجبه على عتق قريبه له، فدلالته على ملك المشترى مطابقة وعلى عتق قريبه التزام باللزوم الشرعى، فإنه ﷺ قال: «من ملك ذا رحم محرم منه فقدعتق عليه» أو كما قال، فاللزوم بين شراء القريب وعتقه شرعى، كما بين النذر واليمين.

٣- ومنها (من أحكامهما المشترك): أنّه متى أمكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط اعتبار المعنى المجازى؛ لإن المعنى المستعار (المعنى المجازى) لا يزاحم الأصل (المعنى الحقيقى) ما لم تكن قرينة المزاحمة موجودةً، والحاصل أن عند إمكان إرادة أحدهما سقط اعتبار الآخر، وفى الحقيقة هذا تفصيل لقولهم: "لا يجوز الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى فى لفظ واحد".

مثال العمل بالمعنى الحقيقي وسقوط المعنى المجازي

قول القائل: "رأيتُ اليوم حماراً، أو استقبلني الأسد في الطريق، فلا يحمل على البليد والرجل الشجاع إلا بقرينة زائدة، وإذا كانت القرينة موجودةً سقط اعتبار المعنى الحقيقي، ويُعمل بالمجاز.

مثال سقوط اعتبار المعنى الحقيقي والعمل بالمعنى المجازي

(١) فإن تعذّر المعنى الحقيقي كما في قول الحالف: لا يأكل من هذه النخلة، فإن الأكل من الشجرة متعذّر وغير متعارف، فيرجع إلى المجاز، وهو ما حصل من النخلة من الثمر والتمر، فالمتعذر ما لا يتوصّل إليه إلا بمشقة.

(٢) وكذلك إن كان المعنى الحقيقي مهجوراً في العرف يرجع إلى المجاز، وهو الدخول في ذكر وضع القدم، والمهجور ما تيسّر الوصول إليه، ولكن الناس تركوه، كما إذا حلف: لايضع قدمه في دار فلان، فوضع القدم في الدار بأن يكون الحالف في الخارج، ووضع إحدى قدميه في الدار متروك في العرف، ففي هذين المثالين سقط اعتبار المعنى الحقيقي، وبقي العمل بالمعنى المجازي.

هجران المعنى الحقيقي شرعًا كهجرانه عادةً وعرفًا

(١) وعلى هذا (أي على أن المجاز يرجع إليه عند هجران الحقيقة) قلنا: إذا وكّل أحد رجلا بالخصومة (بالدفاع عنه) إن توكيله ينصرف استحسانًا إلى مطلق الجواب من الإنكار والدفاع عنه، ومن الإقرار عليه، حتى لو أقرّ على موكله يجوز إقراره؛ لأن معنى الخصومة حقيقةً هو المنازعة والمشاجرة، وهي متروكة شرعًا ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾ فالمهجور شرعًا كالمهجور عادةً في تركه، ويكون فيه الرجوع إلى المعنى المجازي.

(٢) المثال الثاني للمهجور شرعًا: ألا ترى أنّ من حلف: لا يكلّم هذا الصبيّ، لم يتقيّد الحلف بزمان صباه؛ لأن هجران الصبيّ مهجور شرعًا «من

لم يرحم صغيرنا فليس منّا»، قاله النبي ﷺ، حتى لو كلّمه بعد ما كبر، حنث في يمينه، فإن الحالف أراد بقوله: "هذا الصبي" ذات الولد مع قطع النظر عن وصف صبوته، فذكر المقيّد بوصف الصبوة، وأراد ذاته مطلقة عن لحاظ أوصافه.

إذا كان المعنى الحقيقي مستعملا والمعنى المجازي متعارفًا فماذا يُفعل؟

فإن كان للفظ معنى حقيقي مستعمل (غير متعذّر ولا مهجور) ومعنى مجازي متبادر إلى الفهم في العرف، فله صور:

(١) كانت الحقيقة مستعملة، والمجاز غير مستعمل (٢) أو كانا مستعملين، والحقيقة أكثر استعمالا (٣) أو كانا في الاستعمال سواءً، فالعبرة في هذه الصور للحقيقة بالاتفاق، لما مرّ أنّ الأصل في الكلام هو الحقيقة ما لم يعارضه معارض قويّ.

(٤) وإن كان المجاز أغلب في الاستعمال، فعند الإمام أبي حنيفة العبرة للحقيقة، وعندهما العبرة لعموم المجاز.

المثال وثمرة الاختلاف: فإذا حلف: لا يأكل من هذه الحنطة، أو حلف: لايشرب من هذا الفرات (الماء العذب) ولا نية له، فعند أبي حنيفة إنما يحنث بأكل عين الحنطة، وبالكرع من الفرات، ولا يحنث بأكل الخبز وبالشرب بالأواني، وهذا معنى مجازي متعارف؛ لأن الحقيقة مستعملة في المسألتين، إذ عين الحنطة مأكولة عادةً بعد الغلي والقلي، ويصنع منها الهريسة، وكذا شرب الماء بالكرع حقيقة للفظ الشرب شرعًا؛ فإن النبي ﷺ مرّ بقوم، فقال: "هل بات عندكم ماء في شنّ وإلا كرعنا" وهو عادة أهل البوادي والقرى، فيكون لفظ "أشرب" محمولا على الحقيقة وهو الكرع.

وعندهما: العمل بعموم المجاز في المثالين أولى، وهو مطلقُ الأكل والشرب بأيّ طريق كانا، فيحنث في المعنى الحقيقي والمجازي كليهما في أكل عين الحنطة، وما يتخذ منه، وفي الشرب بالاغتراف من الفرات والكرع.

منشأ اختلاف أبى حنيفة وصاحبيه

وهذا (أى الاختلاف المذكور) يرجع إلى أصل مختلف فيه، وهو أن المجاز (عند أبى حنيفة) خلف عن الحقيقة فى التكلم، حتى صحت الاستعارة به (بلفظ المجاز) عنده، وإن لم ينعقد ذلك اللفظ لإثبات الحقيقة، فبقوله: "هذا ابنى" لعبده الذى هو أكبر منه سنًا، يثبت المعنى المجازى وهو الحرية، وإن لم يمكن المعنى الحقيقى، وهو إثبات الابنية والنسب لكبر سنّ العبد، فاعتبر الإمام الرجحان فى التكلم، فصارت الحقيقة أولى، وعندهما: هو خلف عنها فى إثبات الحكم (وهو النسب)، ولا يمكن إثبات الحكم بهذا الكلام، فيكون لغواً.

معنى قولهم المجاز خلف عن الحقيقة: واعلم أنه (١) لا خلاف فى أن المجاز خلف عن الحقيقة بدليل أنه لا يراد إلا عند فوات المعنى الحقيقى (إمّا لتعذّره، وإمّا لكونه مهجوراً فى العادة) ولهذا يحتاج المجاز إلى القرينة دون الحقيقة؛ لكونها أصلا.

(٢) وأنّه لا بدّ لثبوت الخلف (المعنى المجازى) من إمكان الأصل (المعنى الحقيقى) لأنّ "الخلف" من الإضافيات، أى هو الذى له أصل، كما أنّ الأصل هو الذى له خلف كالابن مع الأب، فالابن من له أب، والأب من له ابن، فلا يتصور الخلف بدون الأصل.

(٣) وأن المصير (الرجوع) إلى المجاز لا يجوز إلا عند تعذّر الحقيقة لوجه من الوجوه.

(٤) وإنما الخلاف فى أن الخلفية (كون المجاز خلفًا عن الحقيقة) فى التكلم أو فى الحكم كما مرّ ذكره.

المثال التطبيقى: نحو هذا ابنى، فإنه قد يذكر هذا الكلام، ويراد منه المعنى الحقيقى، وهو إثبات النسب والبنوة، إذا كان المشار إليه ابنًا صلبيًا (حقيقيًا) للمتكلم، وقد يذكر، ويراد منه المعنى المجازى، وهو إثبات الحرية إذا كان المشار إليه عبداً له، من قبيل ذكر الملزوم (الابن) وإرادة اللازم وهو الحرية، فإنّ استعمال

اللفظ الدالّ على الملزوم فى اللازم مجاز عند القرينة، فعند أبى حنيفة رح هذا الكلام من حيث دلالته على المعنى الحقيقى، وهو إثبات النسب، والبنوة أصل، ومن حيث دلالته على المعنى المجازى وهو إثبات الحرية خلف، فلفظ واحد، أو جملة واحدة يمكن أن يكون أصلا وخلفًا باعتبارين (اعتبار المعنى الحقيقى، واعتبار المعنى المجازى) فقد يتكلم الرجل بهذا الكلام لإرادة المعنى الحقيقى، وقد يتكلم به لإرادة المعنى المجازى، وهذا هو معنى الخلفية فى التكلم.

وعند صاحبيه ثبوت الحرية بهذا الكلام (هذا ابنى) خلف ونائب عن ثبوت النسب والبنوة بنفس هذا الكلام.

والحاصل أن الخلفية والنيابة فى اللفظ الدال عند أبى حنيفة؛ لأن الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ، وهى (الخلفية) فى الحكم المدلول عند صاحبيه، وفى الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة فصار أولى.

والمثال الثانى نحو "هذا أسد" إذا أريد بالأسد الحيوان المفترس، فهو معنى حقيقى للفظ الأسد وأصل، وإذا أريد به الرجل الشجاع، فهو معنى مجازى له و(خلف عنه) فهذه الجملة (هذا أسد) أصل عند أبى حنيفة رح من حيث دلالتها على المعنى الحقيقى، وخلف عن نفسها من حيث دلالتها على المعنى المجازى، فالجملة الواحدة تكون أصلا إذا أريد بها المعنى الحقيقى، وتكون فرعًا وخلفًا إذا أريد بها المعنى المجازى، وعند صاحبيه فالمدلول المجازى نائب وخلف عن المدلول الحقيقى (أى ثبوت الرجل الشجاع بهذه الجملة خلف عن ثبوت الحيوان المفترس بها).

التفريع على الأصلين (أصل أبى حنية وأصل صاحبيه)

حتى صحت استعارة الأصل (ما يدل على المعنى الحقيقى) للخلف (ما يدل على المعنى المجازى) عند أبى حنيفة رح، وإن لم يمكن إرادة المعنى الحقيقى من ذلك الأصل، كما فى قوله لعبده الذى هو أكبر سنًا منه: "هذا ابنى" فإنّ المطلوب من هذا الكلام استعمال (واستعارة) لفظ "الابن" للحرية من قبيل ذكر الملزوم (الابن)

وإرادة اللازم وهو الحرية، وإن لم يكن المعنى الحقيقى وهو إثبات البنوة والنسب ممكنًا من هذا الكلام؛ لأن ابن الخمسين سنة لا يمكن أن يكون ابنًا لمن عمره ثلاثين سنةً، فاعتبر الإمام الرجحان فى التكلّم بأن جعل التكلّم بالحقيقة عند إمكان العمل بها راجحًا على التكلّم بالمجاز، أى يجوز التكلّم بما يدل على المعنى الحقيقى، وإرادة المعنى المجازى إذا لم يمكن إرادة المعنى الحقيقى؛ لأن الاعتبار عنده بصحة التكلّم للنيابة، وهو موجود، فصارت الحقيقة عنده أولى.

وعندهما يكون ترتّب الحكم على المعنى المجازى (من ثبوت الحرية أو إرادة الرجل الشجاع) موقوفًا على إمكان ترتّب الحكم (هو إثبات النسب) على المعنى الحقيقى، وفى المثال المذكور ترتّب الحكم على المعنى الحقيقى غير ممكن؛ لكون الابن أكبر سنًا من القائل، فلا يصح مجازه، فالأصل غير الممكن، وكيف يحتاج إلى الخلف؟ وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم، وفى الحكم عموم المجاز، وهو كون المشار إليه بـ "هذا" غير عبد، سواء كان حرًا أو ابنه أولى وأرجح؛ لاشتماله على حكم الحقيقة (فيما أمكن إرادة الحقيقة كإرادة الأصول من الأمّهات فى الآية) وأمّا فى المثال المذكور (هذا ابنى لأكبر سنًا منه) يكون الكلام لغوًا لعدم إمكان المعنى الحقيقى، فكيف يكون للأصل غير الممكن خلف؟

ما يُترَك لأجله المعنى الحقيقى

وقد ذكر المصنّف من قبل أنه قد يترك المعنى الحقيقى لأجل التعذّر أو الهجران عادةً، فالآن أراد أن يبيّن جميع ما يترك به الحقيقة فى النصوص الشرعية، فقال: ثمّ جملة ما تترك به الحقيقة (ثبوت اللفظ فى معناه الموضوع له واستعماله فيه) خمسة: أى القرائن المانعة عن إرادة الحقيقة خمسة:

(١) أوّلا: قد تترك الحقيقة بدلالة محلّ الكلام، فإنّ محل الكلام لما لم يقبل حكم الحقيقة أو المعنى الحقيقى للتعذّر تعيّن المجاز مرادًا، كما فى قوله: لا آكل من هذه النخلة أو من هذا القِدر، فتقع يمينه على الثمر وعلى ما يطبخ فى القدر، فلو أكل بالمشقة من عين النخلة ومن عين القدر فلا يحنث.

(٢) وثانيًا: بدلالة العادة كما فى وضع القدم، فلو حلف: لا يضع قدمه فى دار فلان، لا يحنث بوضع قدمه فى الدار، وهو فى خارج الدار؛ لأن هذا المعنى (الحقيقى) متروك عادةً، وإنما يحنث بمطلق الدخول، وهو معنى مجازى.

(٣) وثالثًا: بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم، أى بدلالة صفة وقرينة تتعلق بالمتكلم، كما فى يمين الفور، وهى ما إذا قال: والله لا أتغدّى فى جواب من دعاه إلى غداء، فإنّ حقيقة هذا الكلام، وهذه اليمين العموم والشمول لجميع أنواع التغدى لغةً، ولكن قد تركت حقيقته بدلالة حال المتكلم، إذ من المعلوم أنه أخرج الكلام (الحلف) مخرج الجواب لكلام الداعى الخاص الذى دعاه إلى التغدّى الخاصّ، وهو التغدى عند الداعى، فصار الجواب (وهو الإنكار) أيضًا خاصًا بالتغدّى عند الداعى.

(٤) ورابعًا: بدلالة سياق النظم كما فى قوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنّا أعتدنا للظالمين نارًا أحاط بهم سرادقها﴾، فإن حقيقة الآية هو التخيير بين قبول الإيمان والكفر، ولكن تركت هذه الحقيقة، وأريد بها التهديد والتوبيخ مجازًا أى هيّأنا نارًا للذين يختارون الكفر ويظلمون على أنفسهم.

(٥) وخامسًا: بدلالة اللفظ نفسه، كما إذا حلف: لا يأكل لحمًا، ولا نية له، فأكل لحم السمك، لم يحنث؛ لأن اللحم (مادة اللام والحاء والميم) يدل على الشدة والقوّة كما يقال: التحم القتال أى اشتدّ، والملحمة الحرب الشديدة، وسمّى لحمًا لقوّة فيه باعتبار تولده من الدم الذى هو أقوى الأخلاط الأربعة (الصفراء والسوداء والبلغم والدم) وليس للسمك دم، وإلا فلا يمكن عيشه فى الماء، ويُشترط لحلّه الذبح، فترك عموم اللحم وشموله السمك، وهو أى العموم معناه الحقيقى متروك فى الحلف، فأريد به اللحم الخاص غير السمك.

وقيل: ترك شمول اللحم السمك ليس لاشتاقه من الحروف الثلاثة، بل لأجل العرف، فإن فى العرف لا يقال لبائع الأسماك: لحّام، ولو وكل أحد رجلا لشراء السمك، فلا يقول له: اشتر لى لحمًا، بل يقول: اشتر لى سمكًا، وهذا كله دليل على أن اللحم لا يشمل السمك عرفًا.

والمثال الثاني لترك الحقيقة بدلالة اللفظ نفسه قول القائل: لا يأكل فاكهة، فأكل العنب، لم يحنث عند أبي حنيفة رح في المسألتين، فلقصور اللحمية في السمك لم يشمله قوله: "لحمًا" وللزيادة على الفاكهة قوةً وغذاءً في العنب، لم يشمله لفظ "فاكهة"، والحاصل أنّ لقصور اللحمية في السمك لم يشمله اللحم، ولقوة وزيادة في العنب لم يشمله الفاكهة، فلا يحنث في كلتيهما عند أبي حنيفة، ويحنث عند صاحبيه، وكذا لا يحنث عند أبي حنيفة في الثانية بأكل الرمّان والرطب لزيادة فيهما عن الفاكهة.

بحث الصريح والكناية

تعريف الصّريح: هو في اللغة فعيل بمعنى فاعل من صَرُحَ يَصرُحُ صراحةً وصروحةً إذا خلص وانكشف، الصريح الظاهر، والخالص من كل شيء، ولخلوصه عن محتملاته سمّي صريحًا، ويقال: صرّح فلان بما في نفسه أي أظهره.

وفي الاصطلاح: هو ما ظهر المراد به ظهورًا تامًا لا يبقى الاحتياج إلى النية، مثاله قوله: بِعتُ، واشتريتُ، ووهبت، وأنتِ طالق.

وحكمه: تعلّق الحكم بنفس الكلام وقيام الصريح مقام معناه، أي يفيد الصريح ما يفيد معناه من الحكم، وهو انعقاد البيع والشراء والهبة ووقوع الطلاق، حتى استغنى ذلك الصريح عن النية؛ لكون مراده ظاهرًا من الكلام.

تعريف الكناية: هو في اللغة: أن تتكلم بشيء وتريد به غيره، كما تقول: زيد طويل النجاد، وتريد به طويل القامة.

وفي الاصطلاح: هو خلاف الصريح، وهو ما استتر المراد به، حتى يحتاجَ إلى النية.

واعلم أنّ الألفاظ الدالة على المعنى على نوعين: مقرَّرةٌ: وهي التي قررت على معانيها الوضعية اللغوية، كالبيع والشراء والهبة، ومغيَّرةٌ: وهي التي غُيّرت عن معانيها الوضعية لغةً كالصلاة والزكاة، فالصريح والكناية من القسم الأول.

حكم الكناية: أنّه لا يجب العمل به (بلفظ الكناية) إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال؛ لأنه مستتر المراد.

وذلك (لفظ الكناية) مثل المجاز غير المتعارف فى إخفاء المراد واستتارة عن السامع، فإذا صار المجاز متعارفًا، صار صريحًا كإرادة الدخول عن وضع القدم فى قوله: لا يضع قدمه فى دار فلان، فقبل التعارف كان وضع القدم كناية عن الدخول، ثمّ صار مجازًا متعارفًا.

الفرق بين المجاز والكناية: والفرق بينهما من وجهين: أحدهما: أن الكناية لاتنافى إرادة المعنى الحقيقى من لفظها، كإرادة طول النجاد مع إرادة طول القامة (المعنى الكنائى) فى قولهم: طويل النجاد، والمجاز ينافى إرادة المعنى الحقيقى، فلايصح إرادة الحيوان المفترس فى قوله: فى الحمّام أسد، والثانى: أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم، وذكر بعضهم الوجه الثالث، وهو أنه لا بد فى المجاز من الاتصال بين المعنيين دون الكناية.

إطلاق (الكناية) على كنايات الطلاق

وإنما سمّيت الألفاظ الآتية: (البائن والحرام) ونحوهما (مثل قوله: "حبلك على غاربك" "اِلحقى بأهلكِ" "أنت بِتّة" كنايات الطلاق مجازًا لا حقيقةً، (وإلا) فإنها معلومة المعانى اللغوية، ولكن الإبهام واقع فى المحلّ الذى تتصل تلك المعانى به وتعمل فيه؛ لأن معنى (البائن) مثلا معلوم وهو البينونة، ولكن لا بد للبينونة من محل يحلّ فيه، ويظهر أثره فيه، ومحلّه الوصلة، وهى مختلفة متنوّعة، قد تكون بالنكاح، وقد تكون بالمسكن، وقد تكون بالمأكل، فاستتر المراد بالنسبة إلى ذلك المحلّ، لأنا لا ندرى أىّ محلّ أراده؟ فلهذا الإبهام الذى ذكرنا شابهت تلك الألفاظ الكنايات الحقيقية، فسمّيت بذلك الاسم (الكناية) مجازًا لاستتار مراد المتكلم منها، ولهذا الإبهام المذكور احتيج فيها إلى النية؛ ليتميّز البينونة عن وصلة النكاح

عن غيرها؛ لأن النية تكون لتعيين بعض المحتملات عن البعض، فإذا زال الإبهام بالنية بأن نوى المتكلم البينونة عن وصلة النكاح، ظهر أثر البينونة فى وصلة النكاح، وكان اللفظ عاملا ومؤثرًا بنفسه، وهذا معنى قول المصنّف: "وجب العمل بموجباتها"، أى بمقتضات هذه الألفاظ أنفسها من غير أن تجعل عبارة عن صريح الطلاق، ولأجل أنّ هذه الألفاظ عاملة بأنفسها من غير أن تجعل كنايةً عن صريح الطلاق، جعلناها بوائن كما يدل عليه معانيها، وهو مذهب علىّ وزيد ابن ثابت، إلا ثلاث كلمات: قول الرجل: "اعتدى" وقوله: "استبرئى رحمكِ" وقوله: "أنتِ واحدة".

(١) أما عدم وقوع البائن بقوله: اعتدى فإنه يُجعل عبارة عن الصريح (صريح الطلاق) بطريق الحقيقة؛ لأنه لما تعذّر إعمال اللفظ فى حقيقته (لعدم وجود الطلاق قبل هذا القول) يجعل عبارة عن الطلاق الصريح؛ لأن الاعتداد من لوازم الطلاق، فيكون فى "اعتدى" ذكر اللازم وإرادة الملزوم (الطلاق) فإن حقيقة هذا اللفظ للحساب، كما يقال: اعتد مالك أى احسبه، ولا أثر للحساب فى قطع النكاح وإزالة ملك المتعة، فلا يمكن أن يجعل مؤثرًا بنفسه فى البينونة، إلا أن "اعتدى" يحتمل حساب غير الأقراء (غير الحيضات) أيضًا من حساب نعم الله، أو من حساب الدراهم، أو من حساب العدّة من النكاح أى احسبى الأقراء، فإذا نوى الزوج الأقراء (العدّة بعد الطلاق) زال الإبهام بالنية وجب به (بهذا الكلام) الطلاق اقتضاءً إذا كان بعد الدخول، فإن نية العدّة إنما تصح إذا وقع قبلها الطلاق، فصحة الكلام (اعتدى) موقوف على اعتبار الطلاق قبل هذا الكلام.

وأمّا إذا قال هذا الكلام لغير المدخول بها التى لا عدّة لها، فيجعل مجازًا محضًا عن الطلاق؛ لأنه سبب العدّة، فاستعير الحكم (الاعتداد) لسببه وهو الطلاق، فذكر المسببَ وأراد السبب،

وقد جاء بذكر الاعتداد وإرادة الطلاق السنة أى الحديث؛ فإن النبى ﷺ قال لسودة رضى الله عنها: «اعتدى» وأراد به الطلاق الرجعى ثمّ راجعها.

(٢) وأمّا قوله: "استبرئى رحمك" فهو كقوله: اعتدى لأنه بمنزلة التفسير والتفصيل لقوله: اعتدى، لأن المقصود من الاعتداد هو طلب براءة الرحم من الولد، ويحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد، ويحتمل أن يكون للتزوّج بزوج آخر، فاحتاج إلى النية، فإذا وُجِدت النية، ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء، وقبله استعارةً ومجازًا.

(٣) وقوله: أنتِ واحدة، فهو أيضًا مثل اعتدى فى أنه يقع الطلاق الرجعى بالنية لأن قوله: "واحدة" بعد "أنتِ" يحتمل أن يكون نعتًا للمرأة أى أنت واحدة فى قومك، أو أنتِ منفردة عندى، ليس لى معكِ غيركِ أو أنتِ واحدة نساء البلد فى الحسن والجمال، ويحتمل أن يكون صفة لموصوف محذوف وهو (تطليقة) فإذا نوى، صار كأنه قال: أنتِ تطليقة واحدة، فهذا صريح يقع به الطلاق الرجعى، فإذا زال الإبهام بالنية، كان دلالته على الطلاق صراحةً، لا عاملا ومؤثرًا بموجبه، إذ موجبه توحيد المرأة، ولا أثر له فى البينونة وقطع النكاح حتى يقع به بائن.

هل تجب الحدود بالاعتراف بلفظ الكناية؟

والأصل فى الكلام (وإفادة المخاطب) هو الصريح؛ لعدم احتياجه إلى النية والقرينة، ولا إلى السؤال عن المتكلم، فأمّا الكناية ففيها نوع قصور لأجل أنها قاصرة عن إظهار المراد أمام السامع بدون نية المتكلم، وما يدل على نيته.

ويظهر هذا التفاوت (والفرق بين الصريح والكناية) فيما يُدرأ بالشبهات، مثل الحدود، حتى إن المقرّ على نفسه ببعض الأفعال الموجبة للحدّ (كالسرقة والزنا) لايستحق العقوبة ما لم يذكر فى إقراره اللفظ الصريح، فإذا قال: جامعتُها، أو واقعتها، أو وطئتها، لا يحدّ ما لم يقل نكتُها أو زنيتُ بها أى ما لم يصرّح بالزنا، وكذا إذا قال فى قذف أحد: جامعت فلانةً أو فجرتها، لا يجب عليه حدّ القذف؛ لأنه لم يصرّح بالقذف بالزنا.

أنواع دلالة النظم على الأحكام الشرعية

وهذا هو التقسيم الرابع، والأقسام الحاصلة منها أيضًا أربعة، ولهذا قال المصنّف: "والقسم (التقسيم) الرابع فى معرفة أنواع وطرق الوقوف والعلم على الأحكام التى يدل عليها النظم.

واعلم أنّ التقسيم الأول كان باعتبار وضع النظم (اللفظ) للمعنى عامًا كان ذلك المعنى أو خاصًا، مشتركًا كان أو مؤوّلا.

والتقسيم الثانى (عند المصنّف) كان باعتبار ظهور ذلك المعنى الموضوع له وخفاءه، وباعتبار مراتب ذلك الخفاء والظهور، فحصل منه ثمانية أقسام، وكان التقسيم الثالث باعتبار استعمال النظم فى ذلك المعنى، وحصل منه أربعة أقسام، والأقسام الحاصلة من التقسيم الرابع هى الاستدلال بعبارة النص، وإشارة النصّ، ودلالة النص، واقتضاء النصّ.

تعريف عبارة النصّ: والاستدلال فى اللغة: هو طلب الدليل (العقلى أو النقلى) لإثبات شىء، وشرعًا: هو طلب الدليل لحكم شرعىّ أىّ حكم كان (عقيدةً أو عملا) وأمّا انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر (من المدلول أو الحكم إلى الدليل أو عكسه، فهو الفكر أو التفكّر.

والعبارة: هى صيغة اللفظ المكوّنة من مفرداته وجمله، يقال له: "العبارة" لتعبير الناس وإظهارهم مقاصدهم بها.

والنصّ لغةً: هو صريح اللفظ الذى يفهم منه المعنى (سواء كان لفظ الكتاب أو السنة أو غيرهما)، واصطلاحًا: هو نصّ الكتاب والسنة الدال على حكم شرعىّ.

وعبارة النصّ شرعًا: هو منطوق نصّ الكتاب والسنة.

وعبارة النصّ (أى الثابت بعبارة النص فى اصطلاح الأصوليين): هو حكم سيق وأورِدَ الكلام (النص) لأجله، وأريد بهذا الكلام قصدًا أوّليًا، مثاله قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلوة﴾ فإنه يدل على فرضية الصلاة؛ لأن سوق

الكلام(الآية) وإيراده لإثبات فرضية الصلوة، وهو المقصود الأوّلى من الآية، وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنّه كان فاحشةً وساء سبيلا﴾ فسوق هذه الآية وإيرادها لأجل تحريم الزنا وهو المقصد الأوّلى من الآية.

حكم عبارة النصّ: وحكمها أنها تفيد الحكم قطعًا إذا تجردت عن العوارض الخارجية، نعم، إذا كانت من قبيل العام الذى دخله التخصيص كانت دلالتها ظنية.

٢- تعريف إشارة النصّ (الثابت بإشارة النص): هو ما ثبت (حكم ثبت) بالنظم (بلفظ النص) مثل الحكم الأول (عبارة النص) إلا أنه لا يكون سوق الكلام (وإيراده) لأجل الحكم الثابت بالإشارة، ولا يكون الحكم الثابت بها مقصودًا أوّليًا.

مثال إشارة النص وعبارة النصّ: قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ فإنّ سوق الكلام (الآية) وإيراده لبيان إثبات سهم من الغنيمة لهؤلاء الفقراء، فتكون عبارة النص فى إثبات سهمهم من الغنيمة، وفيها (فى الآية) إشارة إلى زوال أملاكهم من أيديهم وذهابها إلى الكفّار، وصيرورتها ملكًا لهم، فتكون فى زوال أملاكهم إشارة النص.

حكم إشارة النصّ: وحكمها أنها تفيد القطع كالعبارة، إلا إذا وجد ما يصرف الحكم من القطع إلى الظن، كما فى قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف﴾ فإنه يدل إشارةً على أنّ الولد تبع للوالد، إلا أنّه خصّ عنه الحرية والرقّ بحكم الإجماع، فإن الولد يكون تبعًا لأمّه فيهما.

التفاوت بين عبارة النص وإشارة النصّ: وهما أى العبارة والإشارة سواء فى إثبات الحكم؛ لأنّ الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم، إلا أن الأول وهو الثابت بالعبارة أحق بالعمل عند التعارض؛ لكون الثابت بالعبارة مقصودًا بالسوق دون الثابت بالإشارة، فعند التعارض يُعمل بالعبارة ويترك الإشارة.

٣- تعريف دلالة النصّ (الثابت بدلالة النص): فالثابت بها هو الحكم الذى ثبت فى المنطوق والمسكوت عنه كليهما بعلة فى النص تفهم لغةً، لا اجتهادًا واستنباطًا بالرأى، ففى القياس تكون العلّة اجتهادية، وفى دلالة النص تكون لغوية يفهمها أهل اللغة، ومن ثمّ اختلفوا فى الأحكام القياسية دون الثابتة بدلالة النص.

مثال دلالة النصّ: قوله تعالى: ﴿ولا تقُل لهما أفّ ولا تنهرهما﴾ فالعلّة للنهى وحرمة التأفيف والنهر هى الأذى والإيلام؛ فإن المأمور به الإراحة بخفض الجناح والقول الكريم، فهذه العلّة تفهم لغةً، وتدل على حرمة الضرب المسكوت عنه وجميع ما يوجب الإيلام والأذى، فيفهم من الكلام حرمة التأفيف والنهر المنطوقين، وحرمة الضرب المسكوت عنه لغةً من غير واسطة التأمل والاجتهاد.

حكم الثابت بدلالة النصّ: وحكمه أن الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص فى إضافته إلى النص دون الرأى، يعنى إضافته إلى النص كإضافة الثابت بالإشارة إلى النص، فكما أن الحكم الثابت بالإشارة منصوص، وليس بقياس كذلك الحكم الثابت بالدلالة منصوص، ومن أجل هذا لم يختلفوا فى علّة الحكم الثابت بدلالة النص مثل اختلافهم فى علّة الحكم القياسى، حتى صحّ إثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس والرأى، فإنه ظنىّ، ودلالة النص قطعية، وإنما يكون الفرق بين إشارة النص ودلالة النص عند التعارض، فالدلالة أقلّ مرتبةً من الإشارة؛ لأن فى الإشارة وُجِد النظم والمعنى اللغوى، وفى الدلالة لم يوجد إلا المعنى اللغوى، فالدالّ على الحكم فى الإشارة أمران (اللفظ والمعنى) وفى الدلالة أمر واحد وهو المعنى (العلة).

٤- تعريف المقتضى: وهنا أربعة أشياء: (١) المقتضِى وهو الكلام الطالب الزيادة لصحته؛ فإن الاقتضاء هو الطلب (٢) والاقتضاء وهو طلب الزيادة للصحة (٣) والمقتضَى هو المزيد المطلوب (٤) وحكم المقتضى الذى يعمل به، فالآن نشرح تعريف المصنف للمقتضَى، وأمّا المقتضى -بفتح الضاد- فهو أمر زائد على النص ثبت ذلك الأمر ليكون شرطًا لصحة المنصوص (أى نفس النص) حين لم يستغن

المنصوص عن ذلك الأمر الزائد، يعنى إذا لم يصحّ معنى النص ظاهراً، يعتبر قبله أمر زائد عن الكلام لصحة معناه، وهذا هو المقتضى، والنص هو المقتضى -بكسر الضاد- وإذا كان اعتبار المقتضى لأجل صحة النص (الكلام) فوجب اعتباره مقدّمًا لتصحيح المنصوص، وإنما سمّى ذلك الأمر الزائد (مقتضًى) -بفتح الضاد- لأن النص قد اقتضاه لصحة معناه، فصار النص مقتضيًا، فيكون مقتضى النص أمران: الأمر الزائد المقتضى وحكمه، فصار المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص، فدليل ثبوت المقتضى وثبوت حكمه هو النص.

مثال اقتضاء النص:

مثاله من النصوص: قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ فى دية الخطأ، ولا يصحّ التحرير شرعًا بدون الملك، فكأنّ المراد تحرير رقبة مملوكة، فكان الملك ثابتًا بطريق الاقتضاء، فالنص مقتضٍ وثبوت الملك مقتضًى وصحة النص وتوقفه على الملك هو اقتضاءه (اقتضاء النصّ).

ومثاله من الفرعيات قول القائل لآخر: أعتق عبدك عنى بألف درهم، فتقتضى صحة هذا الكلام أمره (المخاطب) بالبيع أولا، ثم بكونه وكيلا عن الأمر بإعتاقه بألف ثانيًا.

حكم المقتضى: وحكمه أن الحكم الثابت به يساوى الحكم الثابت بدلالة النص، حتى يكون الثابت بالمقتضى مضافًا إلى النص وقطعيًا بحيث لا يعارضه القياس المنسوب إلى الاجتهاد، فالثابت بالمقتضى يعدل ويساوى الثابت بالدلالة إلا عند تعارضه بالثابت بالدلالة، فإنّ الثابت بدلالة النص عند التعارض أقوى من الثابت بالمقتضى؛ لأنّ الثابت بدلالة النص ثابت بالمعنى اللغوى للنص المفهوم لكل أهل اللغة، فكان ثابتًا بالمعنى من كل وجه، والمقتضى ليس من موجبات النصّ لغةً، وإنما يثبت المقتضى لضرورة تصحيح الكلام فقط، فيكون الثابت بدلالة النص العام أقوى، ويقول الشارح المحقّق (صاحب كتاب التحقيق): "وما وجدتُ

لتعارض المقتضى والدلالة مثالا، فلا حاجة لصحة الأصل (أصل من الأصول) بعد إقامة الدليل عليه إلى إيراد المثال".

(كتاب التحقيق صـ٩٤)

الفرق بين المقتضى والمحذوف: وقد أشكل على السامع الفرق بين المقتَضى والمحذوف؛ لتشابهما من حيث إن كلّ واحد منهما من باب الاختصار، ويزاد كلّ واحد منهما فى الكلام لتصحيحه، والفرق بينهما من وجوه:

أوّلا: أنّ الفرق بينهما ثابت لغةً، فإن المحذوف ثابت لغةً، والمقتضى ثابت شرعًا لا لغةً، فكان المحذوف غير المقتضى، ولهذا قيل فى تعريف المحذوف: هو ما أسقط من الكلام اختصارًا لدلالة الباقى عليه، فكان ثابتًا لغةً.

وثانيًا: أنّ علامة الفرق بينهما هو أن المقتضى يكون ثابتًا ودالا على معناه عند صحة الاقتضاء والتصريح بالمقتضى، كما إذا قيل فى محل "أعتق عبدك عنّى بألف درهم" "بعنى عبدك بألف درهم، ثم أعتقه عنّى" صح الكلام، وإذا كان ما يحتاج إليه صحة الكلام محذوفًا (مثل الأهل) فى قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التى كنّا فيها﴾ ثم ذُكر ما قُدّر فى منطوق الكلام، وقيل فى الآية: "واسأل أهل القرية" انقطع الكلام (الفعل) عن المذكور فى الكلام (القرية) فيكون المفعول "أهل" ويكون السؤال عن الأهل دون القرية، فهذا من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى يعنى فى ذكر المقتَضى فى الكلام لا يتغيّر الكلام، لا إعرابًا ولا معنًى، وفى ذكر المحذوف يتغيّر الكلام إعرابًا.

وثالثًا: أن الثابت بالمحذوف يحتمل التخصيص، فإنه قد يكون عامًا، وقديكون خاصًا، ففى حالة العموم يحتمل التخصيص، وأمّا الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص (١) حتى لو حلف لا يشرب (بدون ذكر المشروب) ونوى به شرابًا دون شراب (أى نوى به شرابًا خاصًا) لا تعمل نيته أى لا اعتبار لنيته؛ لأنّ الفعل (لا يشرب) يدل على المفعول اقتضاءً، فالثابت بالمقتضى أمر ضرورى لصحة الكلام فيكتفى بمشروب خاصّ، فلا عموم له، وأمّا الإمام

الشافعي رحمه الله فيقول: بعمو المقتَضى وتخصيصه، وإذا لم يكن فى ما ثبت بالمقتضى عموم، فكيف يحتمل التخصيص؟

ورابعًا: أنّ المطلوب فى المقتَضَى أمران: المقتضى والمقتَضِي كلاهما، وفى المحذوف المطلوب هو المحذوف المتعلّق بالمذكور.

وكذلك أى مثل الثابت باقتضاء النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن الوصف المعتبر فى النص علّةً إذا ثبت كونه علّة للحكم وموجبةً إياه فى جميع أفراده لا يحتمل التخصيص، بأن لا يكون علّة لبعض أفراد الحكم، فإذا كانت علّة النص متناولة جميع أفراد أحكام النص، فكيف تخصّص ببعض الأفراد؟

(والأصحّ) أن الثابت بإشارة النص مثل الثابت بعبارة النص فى احتمال العموم والخصوص؛ لأن الثابت بالإشارة ثابت بصيغة الكلام ولفظه، فكما أن الثابت بالعبارة (أى بلفظ النص) يحتمل الخصوص، فكذلك الثابت بالإشارة يحتمل الخصوص؛ لأن الإشارة تكون بالنظم (باللفظ) ويكون العموم والخصوص أيضًا باعتبار الصيغة واللفظ، والحاصل أنّ كل ما يكون المعتبر فيه جانب اللفظ، فيقبل العموم والخصوص كالعبارة والإشارة، وكل ما يكون المعتبر فيه جانب المعنى كالدلالة والاقتضاء، فلا يقبل العموم والخصوص (إذا جعلنا العموم والخصوص من صفات اللفظ).

العمل بالوجوه الفاسدة فى أخذ الأحكام من النصوص

دلالة اللفظ على معناه (عند عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي) على نوعين: دلالة على المنطوق، ودلالة على المفهوم، ثمّ قالوا: دلالة المنطوق هى دلالة اللفظ فى محل النطق به[1]، ودلالة المفهوم هى دلالة اللفظ لا فى محل النطق به، ثمّ قسموا المفهوم إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، فمفهوم

(١) وجعلوا عبارة النص وإشارته واقتضاءه من قسم دلالة المنطوق.

الموافقة: هو أن يكون المسكوت عنه موافقًا للمنطوق به فى الحكم، وهو دلالة النصّ عندنا، ومفهوم المخالفة: هو أن يكون المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق به فى الحكم، ويقال له عندنا: تخصيص الشىء بالذكر، هل يقتضى نفى الحكم عن ماعداه أم لا؟

ثم قسموا المفهوم المخالف إلى أقسام: فمنها: ما أشار إليه المصنف بقوله: ومن الناس من عمل فى النصوص (استدلّ بها) بوجوه أخر، هى فاسدة عندنا (عند الحنفية).

١- ومنها ما قال بعضهم: إن التنصيص (التصريح) على الشىء باسمه العلم يوجب التخصيص (تخصيص الحكم بذلك الشىء المنصوص) ونفى الحكم عما عداه، والمراد باسمه العلم اسمه الذى ليس بصفة، سواء كان اسم جنس كالماء فى حديث الغسل، والأشياء الستة فى حديث الربا أو اسم علم كزيد قام، ويسمّى هذا "التخصيص" بمفهوم اللقب عندهم.

مثاله قوله عليه السلام: «الماء من الماء» أى لا بد من استعمال الماء للغسل لأجل الماء، أى المنى، فلا غسل فى عدم خروج الماء الخاص وهو المنى، فأفاد التخصيص بالمنى عدم وجوب الغسل عند الإكسال والتقاء الختانين وغيرهما، ولكن نَسخَ مفهومَه أى مفهوم التخصيص قولُه عليه السلام: «إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل» فلم يبقَ دليلا، ولو لم ينسخ لكان مفهوم اللقب حجةً.

وجه فساد هذا الاستدلال: وهذا فاسد أى قولهم: إنّ التنصيص باسم العلم يدل على تخصيص الحكم بالمنصوص ونفيه عمّا عداه فاسد من وجهين: أمّا أوّلا فإنه تعالى قال: ﴿فلاتظلموا فيهنّ أنفسكم﴾ أى لاتظلموا أنفسكم فى أشهر الحرم الأربعة، ولم يدلّ تخصيص أشهر الأربعة على إباحة الظلم على النفس فى غيرها، وقال تعالى: ﴿ولا تقولنّ لشىء إنّى فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله﴾ أى إلا أن تقول: إن شاء الله، ولم يدلّ ذلك على تخصيص الاستثناء (قول ﴿إلا أن

يشاء الله﴾) بغدٍ دون غيره من الأوقات فى المستقبل، وأمّا ثانيًا فلأن المنصوص لم يتناول ما عداه، فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو إثباتًا، أى كيف يوجب نفى الحكم عما عداه أو إثباته فيه؟

٢- ومنها (من الوجوه الفاسدة) ما قال الإمام الشافعى رحمه الله: "إنّ الحكم متى علّق بشرط أو أضيف إلى مسمّى (موصوف) بوصف خاصّ أوجب ذلك (المذكور من التعليق أو الإضافة) نفى الحكم عند عدم الوصف أو الشرط"، ولأجل هذا الأصل (عدم الحكم عند عدم الشرط أو الوصف) لم يجوّز الإمام الشافعى رح نكاح الأمة للحرّ عند فوات شرط عدم القدرة على لأجل الحرة المال، بأن كان الحرّ ذا الطول (صاحب المال) وعند فوات الوصف وهو كون الأمة مؤمنةً، بل كانت كافرة، أى عند فوات الشرط أو الوصف المذكورين فى قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكمح المحصنات المؤمنات فممّا ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ وحاصله أنّه (الإمام الشافعى).

(١) ألحَقَ الوصفَ بالشرط فى أنّ وجود الوصف يوجب وجود الحكم وعدمه يوجب عدم الحكم مثل الشرط.

(٢) واعتبر الشافعى التعليق بالشرط عاملا (ومؤثرًا) فى منع الحكم دون السبب أى لا يمنع السبب عن الانعقاد، فكان السبب عنده موجودًا موجبًا للحكم فى الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عدم الحكم مضافًا إلى دخول الدار شرطًا، و "أنتِ طالق" سبب لوقوع الطلاق، فأنتِ طالق، انعقد (عنده) سببًا لوقوع الطلاق، ولكن التعليق منع الحكم إلى زمان وجود الشرط.

ولذلك أى لأجل أن التعليق يؤثر فى منع الحكم دون السبب، أبطل (الشافعى رح) تعليق الطلاق والعتاق بالملك بأن قال لأجنبية: "إن تزوّجتك فأنتِ طالق، أو قال: إن اشتريت عبداً فهو حرّ، ف كان هذا باطلا، حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الأيمان بحال؛ لأن السبب (أنتِ طالق، فهو حرّ) لما كان موجوداً عند

التعليق ولم ينعقد سببًا لوقوع الطلاق والعتاق لأجل عدم الشرط؛ لأنه لا بد لانعقاده من وجود الملك فى المحل، فإن خلا المحل عن الملك، لغا الكلام.

(٣) وجوّز (الشافعى ﷺ) التكفير (أداء الكفارة) بالمال قبل الحنث، بأن أعتق رقبة، أو أطعم عشرة مساكين، أو كساهم قبل الحنث، جاز عنده؛ لأن اليمين سبب للكفارة، ولهذا تضاف الكفارة إليها، ويقال: كفّارة اليمين، إلا أن الحنث شرط لوجوب أداء الكفارة، فالوجوب حصل بالسبب (وهو اليمين) على أصله (فالشرط هو الحنث لا يمنع انعقاد السبب، وهو كون اليمين سببًا لوجوب الكفارة ووجوب الأداء (أداء الكفارة) متأخر عن السبب لأجل الشرط، فلا يمنع تأخير الشرط جواز التعجيل؛ لأن الأداء بعد وجود السبب وقبل وجوب الأداء؛ لعدم تحقق الشرط وهو الحنث جائز، كتعجيل الزكاة والدين المؤجّل.

ولأجل عدم جواز تقديم صوم الكفّارة على الحنث قال: والكفارة بالمال يحتمل الفصل (الفرق) بين نفس وجوبه ووجوب أداءه، كمن اشترى شيئًا إلى أجل يثبت الوجوب (وجوب الثمن) بنفس العقد، ويثبت وجوب الأداء بعد حلول الأجل، فلا يكون عدم وجوب الأداء دليلا على عدم نفس الوجوب.

وأمّا الكفارة البدنية (كالصوم) فلا تحتمل الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، بل ليس وجوبه إلا وجوب أداءه؛ لأن الصلاة ليست إلا أفعالا معلومة، وكذا الصوم فعل معلوم فوجوبهما لا يكون إلا وجوب أداءهما، فيكون عدم وجوب الأداء فى البدنى لعدم أصل الوجوب ضرورة، فلما تأخر الأداء (أداء الصوم فى الكفارة) إلى وجود الشرط، وهو الحنث لم يبقَ نفس الوجوب مقدمًا على الشرط، فكيف يبقى وجوب الأداء مقدّمًا؟

فساد الاستدلال بالوجه الثاني: وإنّا نقول: أقصى درجات الوصف (وأعلاها) (إذا كان مؤثرًا ولم يكن اتفاقيًا) أن يكون علّة الحكم، كما فى قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ولا أثر للعلّة فى نفى الحكم عمّا عدا المنصوص بلا خلاف.

والحاصل أنا لا نسلم المقدمة الأولى، وهي أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل الوصف قد يكون بمعنى العلّة وهو أعلى درجاته، وقد يكون بمعنى الشرط، وهو أوسط أحواله، وقد يكون اتفاقيًا وهو أدنى أحواله (١) والقسم الأخير (الوصف الاتفاقى) لا يوجب عدم الحكم عند عدمه بلا خلاف؛ لأنه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان وجوده وعدمه سواء، ولهذا لم يجعل الشافعى وصف الإيمان فى قوله تعالى: ﴿أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ معتبرًا فى شرط جواز نكاح الأمة، حتى جعل طول الحرّة الكتابية مانعًا عن جواز نكاح الأمة.

(٢) وكذا إذا كان الوصف بمعنى العلّة بأن كان مؤثّرًا فى الحكم كما فى الآيتين، فإن المؤثر فى الجلد وقطع اليد هو وصف الزنا ووصف السرقة، ولا أثر للعلّة فى نفى الحكم بلا خلاف يعنى إذا لم يثبت اختصاص الحكم بالعلّة، فعدمها لا يدل على عدم الحكم، وكذلك الوصف بمعنى العلّة إذا لم يكن الحكم مخصوصًا به، فلا يدل عدمه على عدم الحكم؛ لأنه قد يكون لحكم واحد علل شتّى وأوصاف مختلفة.

ولو كان الوصف شرطًا، فالشرط يدخل على السبب دون الحكم، ففى قوله: "أنتِ طالق إن دخلت الدار" فالشرط (إن دخلتِ الدار) فى الحقيقة داخل على "أنتِ طالق" وهو السبب (لوقوع الطلاق) فمنعه عن التأثير، ولم يدخل على الحكم وهو وقوع الطلاق، بل على سببه، فكأنّ السبب لم يجد قبل تحقق الشرط، فعدم الحكم فى الحقيقة لأجل عدم السبب، فمنع الشرط وصول السبب إلى محلّه وهو المرأة لأجل عدم دخول الدار وعدم وجود الشرط، وبدون اتصاله بالمحل لاينعقد، ولا يصير سببًا، فيكون معلّقًا وموقوفًا إلى وجود الشرط، وهذا هو أثر الوصف إذا كان شرطًا.

ولأجل أنّ السبب المعلّق بالشرط لا يصير سببًا قبل وجود الشرط، ولايترتب عليه الحكم، لو حلف: لا يطلّق بأن قال: والله لا أطلّق امرأتى، أو قال: إن طلقت امرأتى، فعبدى حرّ، ثمّ قال بعد الحلف والتعليق لامرأته: إن دخلتِ

الدار، فأنت طالق، لا يحنث ما لم يوجد الشرط، فلا تجب عليه الكفارة فى الحلف بالطلاق، ولا يعتق عبده فى التعليق، إلا بعد وجود الشرط؛ لأن الشرط منع السبب عن انعقاده وإفادته الحكم، ثمّ بعد وجود الشرط يظهر سببيته، ويؤثر فى وجود الحكم.

(١) وهذا أى دخول الشرط على السبب، ثم منع الشرطِ السببَ إنما يكون فى الطلاق والعتاق (إن دخلتِ الدار، فأنتِ طالق) أو إن دخلتَ الدار، فأنت حرّ) بخلاف خيار الشرط فى البيع؛ لأن شرط الخيار هنا داخل فى الحكم (وهو الملك) فلأجل شرط الخيار لا يصير من له الخيار مالكًا للمبيع أو للثمن، ولا يكون شرط الخيار داخلا فى السبب وهو عقد البيع الذى يكون سببًا لحصول الملك، فأثر شرط الخيار يظهر فى منع الملك، لا فى منع انعقاد البيع، وأمّا الطلاق والعتاق المعلّقان بالشرط، فالشرط داخل عليهما، أى على السبب دون الحكم، وهو وقوع الطلاق والعتاق.

(٢) ولأجل أن الشرط فى البيع مع شرط الخيار داخل على الحكم، وهو الملك دون السبب، وهو البيع، فيتحقق السبب، لو حلف: لا يبيع فباع بشرط الخيار، يحنث؛ لأن الشرط إنما منع الحكم دون السبب، فوجد السبب الذى حلف على تركه فيحنث.

(٣) وإذا ثبت أنّ تعليق الطلاق والعَتاق وأمثالهما تصرّف فى السبب بإعدامه ومنعه عن انعقاده، ومن ترتّب الحكم عليه إلى زمان وجود الشرط، وليس تصرّفًا فى إحكام السبب، وترتّب الحكم عليه، صحّ تعليق الطلاق والعتاق بالملك.

ولأجل أن التعليق يجعل السبب كالمعدوم إلى زمان وجود الشرط، فتعلق وجوب الكفارة بالحنث جعل اليمين كالعدم فى إيجاب الكفارة قبل الشرط وهو الحنث، فمَنَعَ شرط الحنث أثر السبب، وهو وجوب الكفارة بمجرد اليمين، فبطل أداء الكفارة بالمال قبل الحنث كإبطال صوم الكفارة قبل الحنث؛ لأن شرط الحنث أبطل أثر السبب وهو اليمين إلى زمان وجود الحنث أى الشرط.

(٤) وبما أن شرط الحنث أخّر أثر اليمين وهو وجوب الكفارة إلى زمان وجوده، سواء كان وجوب الكفارة بالمال، أو بفعل البدن كالصوم، سقط فرق الإمام الشافعي بين الواجب المالي في جواز تقديمه على الحنث، وبين الواجب البدني في عدم جواز تقديمه عليه، فإن الواجب المالي في الحقيقة واجب بدنيّ أيضًا؛ لأن حق الله تعالى في المالي هو فعل الأداء دون نفس المال، بل المال آلة لفعل الأداء، وإنما يكون المطلوب عين المال في حقوق العباد، وأمّا في حقوق الله تعالى فالمطلوب هو أداء المال؛ لأن الله يريد ابتلاء عبده بفعل الأداء لا بنفس المال؛ لعدم حاجته إليه.

(٣) والثالث من جملة الوجوه الفاسدة ما قال الإمام الشافعي رح: إن المطلق محمول على المقيّد وإن كانا في حادثتين، أي حَكَمَ على أنّ المراد من المطلق ما هو المراد من المقيّد، و إن وردوا في حادثتين مختلفتين ككفارة قتل الخطأ وسائر الكفارات.

التمهيد

واعلم أنّ لكل شيء من المحدثات (المخلوقات) حقيقة بها ثبوته ووجوده، وباعتبار وقوع تلك الحقيقة في جواب السؤال بـ"ما هي" أي ما هي تلك الحقيقة؟ يقال لها: (الماهية) فمفهوم كل شيء باعتبار نفسه (وجوده وثبوته) حقيقة له، وباعتبار الوقوع في جواب السؤال بضمير المؤنث (ما هي؟) ماهية له.

وكل أمر لا يكون المفهوم منه (حقيقته) عين المفهوم من الآخر (عين حقيقة الآخر) كان مغايرًا له، سواء كان بينهما علاقة اللزوم أم لا، فالإنسان من حيث إنه إنسان مع قطع النظر عن أوصافه ولوازمه، ووحدته وكثرته مطلق، وباعتبار شيء من أوصافه معه مقيّد.

تعريف المطلق: فاللفظ الدال على الحقيقة المحضة من غير رعاية أيّ وصف معها هو المطلق.

تعريف المقيّد: واللفظ الدال على الحقيقة مع رعاية وصف من أوصافها هو المقيد (كذا فى محصول الرازى).

وهذا هو المراد مما قال المشايخ فى تعريفهما: المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات، لا بالنفى ولا بالإثبات، والمقيّد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق مع صفة زائدة.

مثال المطلق: كما فى قوله تعالى (فى كفّارة الظهار): ﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا﴾ فإنها اسم يدل على البنية الإنسانية المملوكة من غير تعرض لكونها مسلمةً أو غير مسلمة.

ومثال المقيّد: قوله تعالى (فى كفارة قتل الخطأ): ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ مع إثبات قيد ووصف الإيمان، وقوله تعالى: ﴿إنّه عمل غير صالح﴾ مع قيد نفى الصلاح عن العمل.

الفرق بين العام والمطلق

وظهر من التعريفين الفرق بين العام والمطلق، وبين الخاص والمقيّد (١) فإنّ العام هو اللفظ الدال على معنى روعى فيه كثرة الأفراد وشمولها (٢) والمطلق هو اللفظ الدال على نفس المفهوم من غير رعاية الأفراد والأوصاف (٣) والخاص هو اللفظ الدال على الماهية مع رعاية خصوص فردها أو أفرادها (٤) والمقيّد هو اللفظ الدال على معنى روعى فيه وصف زائد عنه، أو نقول: المطلق ما يدل على نفس الذات من غير رعاية وصف من أوصافه أو فرد من أفراده، والمقيّد ما يدل على ذات موصوفة بصفة من صفاتها، ففى المطلق عدم رعاية الأوصاف، وفى العام رعاية الأفراد وشمولها، وفى الخاص عدم رعاية الأفراد، وفى المقيّد اعتبار الأوصاف كلا أو بعضاً.

فالإمام الشافعى رحمه الله حمل الرقبة فى سائر الكفّارات على الرقبة المعتبرة فى كفّارة قتل الخطأ، وهى الرقبة المؤمنة؛ لأن قيد الإيمان فى رقبة قتل الخطأ وصف زائد يجرى مجرى الشرط أى هو كالشرط لصحة الكفارة وتوقّفها عليه، فيوجب

عدم وصف الإيمان نفى الحكم (عدم صحة الكفارة) فى المنصوص عليه (وهو قتل الخطأ) أى لا يصح الأداء فى كفارة قتل الخطأ بإعتاق رقبة غير مؤمنة، وكذلك لايصح تحرير رقبة غير مؤمنة فى نظائره من الكفارات (كفّارة الظهار وكفّارة اليمين، وكفّارة الإفطار فى رمضان عمدًا) لأنّ كلّها جنس واحد وهى العقوبة المالية.

الجواب عن الاستدلال بالوجه الثالث: وعندنا (عند الحنفية) لا يُحمَل المطلق على المقيّد إذا وردا فى الحكم وإن كانا فى حادثة واحدة بعد أن يكونا (أى بعد أن يكون ورودهما) فى حكمين مختلفين (وإنما لم يحمل) لإمكان العمل بهما.

مثال إبقاء المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده: قال أبو حنيفة ومحمد (فى مثال إبقاء المطلقَ على إطلاقه، والمقيّد على تقييده) فيمن (فى رجل) قَرب المرأة التى ظاهر منها فى خلال الصوم، ليلا عامدًا أو نهارًا ناسيًا للصوم: إنه يستأنف صومه، وقال أبو يوسف والشافعى: لا يستأنف؛ لأن التقديم (تقديم الصوم) على المسيس شرط فى الكفارة بالصوم لقوله تعالى: ﴿فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسّا﴾ وقد فاته تقديم كل الصوم عليه، ولكنه لو أتمّ ما بقى عليه من الصيام، وقع البعض قبل المسيس، والبعض بعده، ولو استأنف، وقع الكل بعد المسيس، فكان الإتمام عندهما أولى؛ لكونه أقرب إلى الامتثال.

ولو قَرب المرأة التى ظاهرها فى خلال الإطعام بأن كان بعض الإطعام قبل المسيس وبعضه بعد المسيس، لم يستأنف الإطعام لأنّ شرط الخلو عن المسيس إنما يكون ضروريًا إذا كان التقديم على المسيس شرطًا، وذلك التقديم ضرورى فى المنصوص عليه (فى النص) فى الإعتاق والصيام دون الإطعام، فنترك الإطعام المطلق على إطلاقه، سواء كان قبل المسيس أو بعده، ونترك الإعتاق المقيّد والصيام المقيّد بما قبل المسيس على تقييدهما، وما ذكرنا (من جريان المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده) كان فى صورة ورودهما على الحكم.

وكذلك أى مثل دخول الإطلاق والتقييد فى الحكم دخولهما فى السبب فى

أن يجرى كل واحد منهما على سننه، ولا يحمل المطلق على المقيّد، كما قلنا فى صدقة الفطر: إنه يجب أداءها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد، ويجب أداءها عن العبد المسلم بالنص المقيّد بالإسلام؛ لأنه لا مزاحمة فى الأسباب، فوجب الجمع بينهما عملا.

فالنص المطلق هو قوله ﷺ: «أدّوا عن كل حرّ وعبد صاعًا من كذا» والنص المقيّد هو قوله ﷺ: ««أدّوا عن كل حرّ وعبد من المسلمين كذا وكذا»، ولا يحمل المطلق منهما على المقيّد، بأن خرج العبد الكافر، فلا يؤدى المولى عنه صدقة الفطر، بل وجب الجمع بين النص المطلق والمقيّد، والعمل بكل واحد منهما.

جواب سؤال يرد على مسألة التعليق

وهو أن يقال: لما عُلّق الحكم بالشرط لا يُتصور أن يجعل ثابتًا قبل وجوده، فإن حلّ نكاح الأمة لما عُلّق بشرط عدم الطول على الحرة، لا يمكن أن يجعل ذلك الحلّ بعينه ثابتًا قبل وجود الشرط؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون منجزًا ومعلّقًا كالقنديل إذا عُلّقَ على السقف لا يبقى موضوعًا فى الأرض، فقال المصنّف: وهو أى العمل بالمطلق والمقيّد الواردين فى السبب، وعدم حمل أحدهما على الآخر نظير ما سبق من أن تعليق الشيء بالشرط لما لم يوجب نفى الحكم عند عدم الشرط، جاز أن يكون الحكم الواحد قبل وجوده محتملا للتعليق والإرسال أى عدم التعليق؛ لأن الإرسال والتعليق يتنافيان فى وجودهما الخارجى، يعنى يمتنع أن يثبت وجود الحكم فى الخارج بالإرسال والتعليق جميعًا، كالملك يمتنع أن يثبت بالبيع والهبة جميعًا، ولكن قبل ثبوته يحتمل أن يثبت بالبيع والهبة وغيرهما (كالوراثة) على سبيل البدل، فكذا ما عُلّق وجوده بالشرط قبل الوجود، جاز أن يكون وجوده معلّقًا بالشرط، أى كان معدومًا يتوقف وجوده على الشرط، ويحتمل أن يكون مرسلا عن الشرط، أى محتملا للوجود بدون الشرط لسبب آخر غير الشرط، كالطلقات الثلاث المعلّقة بالشرط، فإنها يحتمل أن يتحقق وجودها عند وجود الشرط، ويحتمل أن توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز؛ لأن

الحكم المعدوم (كالطلاق) قبل وجود الشرط كان وجوده محتملا بالإرسال أو التعليق، والعدم الأصلي للحكم قبل الشرط أو السبب كان محتملا للوجود، ولم يتغيّر عدم الحكم بالتعليق (أى تعليق الحكم بالشرط لا يستلزم وجوده قبل وجود الشرط) فصار الحكم محتملا للوجود بطريقين: إمّا تعليقًا بعد وجود الشرط، وإمّا مرسلا أى منجزًا قبله.

٤- الرابع من الوجوه الفاسدة: ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم (مالك والشافعي رحمهما الله وهو اختيار المزني والقفال): اللفظ العام إذا ورد بناءً على سبب خاصّ، يصير خاصًا لأجل سببه، ومعنى الورود على سببه صدوره عند أمر دعا وروده، ومعنى الاختصاص بالسبب اختصاره على السبب وعدم تعديه عنه، وعندنا إنما يختصّ العام بسببه سواء كان سبب ورود أو سبب وجوب في إحدى الصور الأربع، ثمّ أراد المصنّف أن يعيّن محل النزاع، فقال:

(١) وعندنا إنما يختص بالسبب ما (عام) لا يستقلّ بنفسه، أى لا يستقلّ في إفهام المعنى بدون ما تقدّمه من السبب؛ لأنه لما لم يستقل بنفسه، ولم يفد المعنى ما لم يرتبط بما قبله من السبب، صار كبعض الكلام من جملة المجموع، فلا يمكن فصله عمّا قبله من السبب للعمل به كقوله: نَعَم وبلى، فإن كل واحد منهما عامّ غير مستقل بنفسه، وحرف من حروف التصديق، فلم يكن بدّ من تعلّقه بما قبله، ثم موجب "نعم" تصديق ما قبله من كلام منفي أو مثبت استفهامًا كان ما قبلها أو خبرًا، كما إذا قيل لك: قام زيد، أو أقام زيد؟ أو لم يقم زيد، فقلتَ: نعم، كان هذا تصديقًا لما قبله وتحقيقًا لما بعد الهمزة، وموجَبُ "بلى" إيجاب ما بعد النفي استفهامًا كان أو خبرًا، فإذا قيل: لم يقم زيد، أو لم يصلّ زيد، فقلتَ: بلى، كان معناه قد قام زيد، وقد صلى زيد.

(٢) أو خرج العام في مخرج الجزاء، أى ذُكر في محل الجزاء لأنّ الكلام لما جُعل جزاءً لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه، فيتعلق به، كقول الراوي في سهو رسول الله ﷺ: سهى النبي ﷺ فسجد، فإن قوله "فسجد" لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلّق به، فصار السهو سببًا للسجدة كالزنا، يكون سببًا لوجوب

الجلد فى قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ وكالسرقة تكون سببًا لوجوب القطع فى قوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾.

(٣) أو خرج العام مخرج الجواب، فإن الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه وهو غير زائد على قدر الجواب تقيد بما سبق من السؤال، كقول المدعو إلى الغداء فى جواب من قال: (تعال تغدّ معى) والله لا أتغدّى، أو قال: إن تغديت فعبدى حرّ، يحمل التغدى على الغداء الخاص، وهو الغداء عند الداعى، فخصّ الجواب العام (لا أتغدّى) على الغداء عند الداعى بقرينة السؤال، حتى لو تغدّى فى ذلك اليوم فى منزله، أو تغدّى مع الداعى فى يوم آخر، لم يحنث.

(٤) فأمّا إذا زاد الحالف على قدر الجواب المطابق للسؤال بأن زاد (اليوم) وقال: والله لا أتغدّى اليوم (بأن حرّم على نفسه مطلق التغدّى فى ذلك اليوم) ففيه اختلاف، فعندهم (الشافعى وأتباعه) يتقيّد بالغداء مع الداعى فى ذلك اليوم، فلا يحنث بالغداء فى منزله أو مع الداعى فى يوم آخر، وعندنا يحنث بمطلق التغدى؛ لأن الجواب كلام ابتدائى لا يتعلق بما قبله احترازًا عن إلغاء الزيادة (اليوم) الشامل جميع أنواع التغدى، حتى لو تغدّى الحالف فى ذلك اليوم، يحنث فى أىّ محلّ كان، ومع أىّ شخص كان.

٥- **والخامس من الوجوه الفاسدة:** هو ما قال بعضهم أى ممن لا سلف له: إن المقارنة والاتصال فى النظم (فى اللفظ) يوجب المقارنة فى الحكم مثل قول بعضهم فى قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ إنّ المقارنة والاتصال بين الصلاة والزكاة فى الذكر يوجب أن لا تجب الزكاة على الصبى؛ لأن العطف يقتضى المشاركة، إذ حرف الواو متى دخل بين الجملتين التامّتين، فالجملة الثانية (المعطوفة تشارك الجملة الأولى (المعطوف عليها) فى الحكم المتعلق بها.

ومن ثمّ قالوا: إن قران الجملتين فى قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ يوجب سقوط الزكاة عن الصبى كسقوط الصلاة عنه تحقيقًا للمساواة فى

الحكم، وقاسوا الجملة التامّة المعطوفة (الجملة الثانية) بالجملة الناقصة إذا عُطفت على الجملة الكاملة (كما فى قول القائل: "إن دخلت الدار زينب طالق وعمرة") فإن الجملة الناقصة تحتاج إلى الجملة الكاملة فى الخبر والحكم، فكذلك الجملة المعطوفة تحتاج إلى الجملة الأولى، وتشاركها فى الحكم.

فساد الوجه الخامس: وهذا قياس فاسد لأنّ الشركة فى الحكم إنما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتمّ به الجملة الناقصة وهو الخبر المحذوف فى الجملة الناقصة، فإذا تمّ الكلام المعطوف بنفسه (وهو الجملة المعطوفة) لم تجب الشركة لعدم الموجب لها، إلا فيما يفتقر الكلام المعطوف إليه، يعنى بعد ما تمّ الكلام بنفسه قد تثبت الشركة إذا تحقق الافتقار، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف، فشركة الجملة الناقصة لأجل الافتقار دون العطف، والجملة التامة لا تفتقر إلى الأولى، ولأجل أن الشركة بين الجملتين تكون لأجل الافتقار (افتقار الثانية إلى الأولى) قلنا فى قول الرجل لامرأته: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق وعبدى حر" إن العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لأن قوله: "وعبدى حر" وإن كان تامًا بذكر الخبر، لكنه ناقص، وقاصر فى حق التعليق بالشرط؛ لأنه عُرف بدلالة الحال أن غرض القائل تعليق العتق بدخول الدار، فالعطف لأجل افتقارها إلى الجملة الأولى فى التعليق بالشرط.

بحث الأمر

تعريف الأمر: وهو فى اللغة: طلب الفعل عن الفاعل، سواء كان الفاعل حاضرًا (وهو الغالب) أو غائبًا، وفى الأوامر السلطانية يكون الفاعل غائبًا فى أكثر الأحوال.

وفى الاصطلاح: هو اللفظ الداعى إلى تحصيل الفعل بطريق العلو عمن صدر عنه، وأمّا صدوره عمن هو مثل المأمور، فهو التماس، وعمن هو دون المأمور، فهو دعاء، وقيل: هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة "اِفعل" أو ما هو فى معناها فى طلب الفعل.

وهو (الأمر) من قبيل القسم الأول أعنى الخاص من التقسيم الأول (وهو تقسيم النظم والمعنى صيغةً ولغةً إلى الأقسام الأربعة) مما ذكرنا من الأقسام العشرين، فإن صيغة الأمر (كافعل" ونحوه) لفظ خاص" من تصاريف الفعل (أى من مشتقاته) وضع لمعنى خاص" وهو طلب الفعل.

أمثلة الأمر: قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ وقوله تعالى: ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ وقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن" حولين كاملين﴾ فإن الإخبار "يرضعن" بمعنى الأمر، وقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾ إذا المقصود من هذه الآية أمر المؤمنين بأن لا يجيزوا الكفار أن يتسلّطوا عليهم.

موجب الأمر: وموجبه (أى حكمه) عند الجمهور الإلزام (إيجاب الفعل على المأمور) إلا بدليل مانع عن الإيجاب، كما فى الأوامر التى جاءت للندب والإباحة والإرشاد والإنذار والتعجيز والتأديب وغيرها، وقد ذكر صدر الشريعة فى "توضيحه" خمسة عشر معنًى للأمر غير الوجوب، فهذه المعانى كلّها داخلة فى مدلول الأمر وحكمه، ولهذا قال المصنّف (إلا بدليل)، ودليل الجمهور قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ وكذلك الإجماع على أن الوجوب يثبت بالأوامر، وكذلك اللغة تدل على أن ترك أمر المولى معصية، وتكون المعصية بترك الواجب.

حكم الأمر الذى ورد بعد الحظر (المنع): نحو قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ الوارد بعد قوله تعالى: ﴿وحرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرمًا﴾ وقوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ بعد قوله تعالى: ﴿وذروا البيع﴾ أى جميع الأشغال الدنيوية، وقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها».

وذهب جمهور الأصوليين إلى أن موجب الأمر المطلق (الخالى عن القرينة)

قبل الحظر وبعده سواء، وهو الوجوب، وأمّا المعانى الأخر فتُعنى بالقرينة، كما يكون الأمر كذلك قبل الحظر، ومن أجل الإشارة إلى مذهب الجمهور قال المصنف: "والأمر بعد الحظر وقبله سواء" والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ فإن قتلهم كان محظورًا فى الأشهر الحُرُم، ثم صار واجبًا بعد الأمر بالقتال.

الأمر بالفعل (بلا قرينة) لا يوجب التكرار ولا يحتمله: وخلاصة الأقوال فى إيجاب الأمر المطلق (الخالى عن القيد والشرط) التكرار أو عدمه كما يأتى:

(١)مذهب المزنى وأبى إسحاق الأسفرائنى وعبد القاهر البغدادى أنه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر إلا إذا وُجد المانع.

(٢) وقال بعض أصحاب الشافعي: إنّه لا يوجب التكرار، ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رح، والفرق بين الـمُوجَب والمحتمل أنّ الموجَب يثبت من غير قرينة، والمحتمل لا يثبت بدونها.

(٣) وقال بعض مشايخنا: إن الأمر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله، ولكن المعلّق بشرط كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبًا فاطّهّروا﴾ والمقيّد بالوصف كقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كلّ واحدة منهما﴾ يتكرر بتكرار الشرط والوصف، وهو قول بعض أصحاب الشافعي رح.

(٤) والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله، سواءٌ كان مطلقًا أو معلّقًا بشرط، أو موصوفًا بوصف؛ لأن الشرط أو الوصف (أو القيد الآخر) يوجب التكرار لا صيغة الأمر، وإلى هذا المذهب الصحيح أشار المصنف، وقال: "ولا موجب له (للأمر) فى التكرار ولا يحتمله"، ومعنى التكرار أن يفعل فعلا، ثمّ بعد فراغه عنه يعود إليه، ثم استدل عليه بقوله: "لأنّ لفظ الأمر (اِضرب) اختصر (من قوله: "أطلب منك فعل الضرب" (لأداء معنى تلك الصيغة) فإنّ (اضرب) مختصر من قولك: أطلب منك الضربَ، أو اِفعَل فعل الضرب، فالمطلوب بصيغة الأمر هو المصدر (الضرب) ولكن اختصره المتكلم

لأجل التخفيف، وقال: اضرب، أو قال: اِفعَل (فى طلب الفعل العام) ولكن لفظ (الفعل) المطلوب أو (الضرب) المطلوب الذى يدل عليه لفظ "اِفعل أو اِضرب" فرد أى واحد، فلا يحتمل العدد، يعنى مصدر يدل على المعنى الواحد الخاص، وليس فيه ما يدل على العدد.

ولأجل عدم إيجاب الأمر المطلق التكرار وعدم احتماله إيّاه قلنا فى قول الرجل لامرأته: "طلّقى نفسك" إنه يقع (يدل) على التوكيل بالتطليقة الواحدة، سواء لم ينوِ شيئًا أو نوى واحدةً أو ثنتين، وإن نوى الزوج ثلاثًا، فعلى ما نوى؛ لأنّ الثلاث فى حق الحرّة كل جنس الطلاق، فكأنه نوى جنسًا واحدًا له ثلاثة أفراد، كما صح نية الثنتين فى حق الأمة؛ لأن كل جنس الطلاق فى حقّها ثنتان، ولاتعمل نية الزوج (أى لا اعتبار لنيته) فى هذا القول إذا نوى الثنتين؛ لأنه نية العدد، واللفظ لا يدل على العدد، إلا إذا كانت المرأة التى قال لها: "طلّقى نفسك" أمةً لأن الثنتين جنس طلاقها، فصار واحدًا باعتبار الجنس، يعنى نوى الزوج جنسًا واحدًا فى طلاقها وهو ثنتان.

هل يوجب الأمر المطلق (الخالى عن قيد الوقت) أداء المأموربه فورًا؟

واعلم أن الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالزكاة، وصدقة الفطر، والعشر، والكفّارات (كفارة اليمين، وكفارة قتل الخطأ، وكفّارة الظهار، وكفّارة إفطار الصوم عمدًا بلا عذر) والأمر بقضاء صوم رمضان، والنذر المطق، فهذه الأنواع من المأمور به أداءها غير موقّت بوقت معيّن، فصار أنواع المأمور به غير الموقّت بوقت ستةً (وكذلك الصدقات النفلية كلها غير موقّة أداءها بوقت معيّن) فالأمر فيها لم يوقّت بوقت محدود وجب الأداء فيه، ووجب القضاء بعد مضى ذلك الوقت، واختلف فى الأمر المطلق الذى ورد فى الأشياء المذكورة، هل يوجب الأداء على الفور أم على التراخى.

(١) فعند الأكثر من أصحابنا وأصحاب الشافعى وعامّة المتكلمين أنه محمول

على التراخى، وإليه أشار المصنف بقوله: "لا يوجب الأداء على الفور فى الصحيح من مذهب أصحابنا".

(٢) وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخى، وبعض أصحاب الشافعى، منهم أبو بكر الصيرفى وأبو حامد الغزالى إلى أنه على الفور، ومعنى الوجوب على الفور أنه يجب تعجيل الفعل المأمور به فى أوّل أوقات الإمكان (إمكان أداءه) والفور فى الأصل: مصدر "فارت القدر" إذا غلت فاستعير للسرعة، يقال: جاء فلان من فوره أى من ساعته، ومعنى قولنا: إنه يجب على التراخى أنه يجوز تأخيره عن و قت الإمكان.

ودليل القائلين بالتراخى أن صيغة الأمر ما وُضعت إلا لطلب الفعل بإجماع أهل اللغة، فلا يدلِ على زيادة على موضوعها، كسائر الصيغ الموضوعة للمعانى المختلفة، ولأنه لا تعرّض للوقت فى صيغة الأمر (اِفعل) بوجه، كما لا تعرّض فى (فَعَلَ ويَفعَلُ) على قرب الزمان وبعده، ولا على تقدّمه وتأخره، فكما لا يجوز تقييد الماضى المطلق والمستقبل المطلق بزمان لا يجوز تقييد الأمر بالزمان أيضًا، وثانيًا أن مدلول الصيغة طلب الفعل عن الفاعل، والفور والتراخى خارجان عن مفهومه، إلا أن الزمان المبهم من ضروريات حصول الفعل؛ لأنه لا يمكن وجود الفعل عن العبد إلا فى الزمان والمكان.

النوع الثانى (المأمور به المقيّد بالوقت) على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو ما جعل الوقت فيه ظرفًا للمؤدّى وشرطًا للأداء، وسببًا للوجوب، وهو الصلاة، فإنها مأمور بها، ومقيّدة بالوقت؛ لقوله تعالى: ﴿إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا﴾ فجعل الوقت ظرفًا لها، حيث يسع فيه أداء المأمور به وغيره من النوافل والقضاء، وكذلك جُعِل شرطًا لأداء الصلاة، فلاتصح قبل الوقت ولا بعده إلا قضاءً، وجعل سببًا لوجوبها، فتجب الأداء بعد دخول الوقت لا قبله، ثم أشار المصنف إلى الفرق بين الظرف والمعيار، وقال: "الايُرى أن الوقت يفضل عن الأداء (أداء الصلاة المفروضة).

وأمّا المعيار فيستوعبه المأمور به كما فى رمضان، فإنه لا يصح للمقيم الصحيح فيه إلا فرض الصوم"، فكان وقت الصلاة ظرفًا لا معياراً، فلأجل زيادة الوقت عن الأداء هو ظرف، ولأجل فوت الأداء بفوت الوقت هو شرط، ولأجل اختلاف الأداء كمالا ونقصانًا باختلاف صفة الوقت، وبأنّ التعجيل قبل الوقت يفسد الصلاة هو (أى الوقت) سبب.

والأصل (القاعدة) فى هذا النوع من الوقت، وهو وقت الصلاة أنه لما جُعِل ظرفًا للمؤدى (الصلاة) وسببًا للوجوب (لوجوب الصلاة) والسببية والظرفية لايجتمعان فى الوقت بحسب الظاهر؛ لأنه إن أدى المأمور به فى الوقت لا يكون سببًا؛ لأن السبب يجب أن يقدّم على المسبّب، وإن لم يودّ فى الوقت لا يكون ظرفًا؛ إذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده، وهذا معنى قول المصنف: لم يستقم أن يكون كل الوقت سببًا؛ فإنه لو روعى معنى السببية، يلزم تأخير الأداء عن وقته أى عن سببه، لأنه لا اعتبار للمسبّب قبل تمام السبب، يعنى إذا كان السبب جميع الوقت، فلا يتحقق الوجوب إلا بعد خروج الوقت، فلا يصح الأداء، ولو روعى معنى الظرفية وأدّيت الصلاة فى الوقت، يلزم منه تقديم الحكم على سببه (تقديم الصلاة على بعض أجزاء الوقت) وهو ممتنع عقلا، فلا بد من اعتبار السببية، فوجب أن يجعل بعض الوقت سببًا، وهو الجزء الذى يتصل به الأداء (سواء كان الجزء الأول أو الأوسط أو الأدنى) فإن اتصل الأداء بالجزء الأول، كان هو السبب، وإن لم يتصل به، ينتقل السببية إلى الجزء الذى يلى الأول (أى الجزء الأوسط، ثم الذى يلى الأوسط وهو الأدنى) لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة أى عن مجموع أجزاء الوقت، وليس بعد المجموع جزء معيّن للسببية وجب اقتصار السببية على الجزء الأدنى، وهو الذى ليس بعده جزء.

ولما ورد الإشكال بأنّ الانتقال من سببية الكلّ إلى البعض للضرورة، ولاضرورة فى اقتصار السببية على الجزء المتصل بالأداء، ونقلها من الجزء الأول مع إمكان أن يجعل جميع ما تقدم من الأجزاء على الأداء سببًا؛ لحصول المقصود به وهو تقدم السبب على المسبّب مع صفة الاتصال بالمسبّب؟

أجاب عنه المصنف وقال: ولم يجز تقريره أى إثبات معنى السببية للأجزاء التى مضت قبيل ا لأداء؛ لأن ذلك أى إثبات معنى السببية لها يؤدى (يفضى) إلى التخطى والتجاوز عن القليل الكافى للسببية وهو الجزء المتصل بالأداء إلى الجميع (جميع الأجزاء) بلا دليل يوجب ذلك.

ثمّ كذلك (مثل الانتقال من الجزء الأول إلى الثانى عند عدم الشروع فى الأداء فيه) تنتقل السببية من الثانى إلى الثالث، ثمّ إلى الرابع إلى أن يتضيّق الوقت بحيث لايسع فيه الأداء المفروض عند زفرؒ، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت عندنا، وقوله: "فتعيّن السببية فيه" يصلح أن يكون نتيجة لقول زفرؒ، وأن يكون نتيجة لقول أصحابنا، فعنده لما لم يبقَ اختيار التأخير إذا ضاق الوقت تعيّنت فيه، أى فى وقت التضييق السببية للجزء الذى يلى الشروع فى الأداء، إذ لم يبقَ بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية إليه، وعندنا لـمّا لم يبقَ بعد آخر جزء من الوقت اختيار التأخير تعيّنت السببية فى آخر جزء من الأجزاء التى تلى الشروع فى الأداء.

(١) ويُعتبَر حال المكلف فى الأمور السبعة عند ذلك الجزء من الوقت، فإن أسلم الكافر فى هذا الجزء من الوقت أو بلغ الصبىّ، أو أفاق المجنون، أو سافر المقيم، أو أقام المسافر، أو طهرت الحائض (والنفساء مثل الحائض) أو حاضت المرأة، فلزم على كل واحد منهم صلاة ذلك الوقت، وفى حدوث ضدّ تلك الصفات عند ذلك الجزء يتغير حكم وجوب الصلاة، وغيرها من الأحكام من قصر الصلاة وإتمامها.

(٢) وكذلك يُعتبر صفة ذلك الجزء فى الصحة والفساد فى كمال الصلاة ونقصانها.

(٣) فإن كان ذلك الجزء صحيحًا، أى لم يوصف بالكراهة ولم ينسب إلى الشيطان، كما فى وقت الفجر، وجب الفرض فيه كاملا، فإذا اعترض الفساد فى الوقت بطلوع الشمس فى خلال صلاة الفجر، بطل الفرض عندنا؛ لأن الجزء الذى جعل سببًا لوجوب صلاة الفجر، هو الجزء الذى قبل طلوع الشمس سبب صحيح، فيثبت به الواجب كاملا فى الذمة، فلا يتأدى بصفة النقصان.

(٤) وإن كان ذلك الجزء الأخير الذى وجد الشروع فيه فاسداً، أى ناقصاً، بأن صار منسوباً إلى الشيطان كصلاة العصر إذا شرعها فى وقت الاحمرار (عندالغروب) فوجب الفرض بهذا الجزء ناقصاً؛ لأن نقصان السبب (الوقت) مؤثر فى نقصان المسبّب (أى الصلاة) كالبيع الفاسد يؤثر فى فساد الملك، فيتأدى العصر فى ذلك الجزء بصفة النقصان، أى بهذا الشروع الواقع فى الوقت الناقص؛ لأنه أدى الواجب كما لزم، أى كما لزمه ذلك الواجب فى الوقت الناقص.

جواب السؤال المقدّر: السؤال أن المصنّف قال: "فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما فى الفجر وجب كاملا، فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس، بطل الفرض"، فيرد عليه أنه إذا ابتدأ العصر فى أول وقته، ثم مدّه (أطال قراءته) إلى أن غربت الشمس، لزم أن تفسد صلاته، فأجاب عنه وقال: ولا يلزم على هذا (الأصل فى وقت الفجر) ما إذا ابتدأ إلخ.

وحاصل الجواب: أن المصلّى لو فعل كذلك فى صلاة العصر لا تفسد صلاته؛ لأن الشرع (الشارع) جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، أى أجاز له أن يشغل جميع وقت العصر بالأداء، وهو العزيمة، فجعل الشارع الفساد المتصل باستمرار وإطالة البناء عفواً؛ لأن الاحتراز عن هذا الفساد مع الإقبال، والتوجّه إلى الصلاة متعذّر؛ لأن الأصل أى الأولى أن يكون العبد مشغولا بعبادة ربّه فى جميع الأوقات؛ لتوارد نعمه عليه على التوالى.

جواب سؤال آخر: وهو أن يقال: لما انتقلت السببية إلى الجزء الأخير وتعيّن هو للسببية (لعدم ما يحتمل السببية بعده) لزم أن يجوز الأداء فى الأوقات المكروهة (عند الطلوع والقيام والغروب) إذا كان الجزء الأخير ناقصاً كالعصر إذا فاتت عن وقتها، فينبغى أن يجوز قضاءها فى الأوقات المكروهة، فأشار المصنّف إلى الجواب، وقال: وأمّا إذا خلا الوقت (وقت العصر) عن الأداء (بأن لم يؤدّ المفروض فى الوقت) يضاف الوجوب إلى كلّ الوقت (وقت العصر يعنى ليكون سبب الوجوب كلّ الوقت) لزوال الضرورة الداعية إلى العدول عن الكلّ إلى الجزء

(وهى ضرورة الأداء فى جزء من الوقت) فلما ارتفعت تلك الضرورة لعدم الأداء فيه، جُعل كل الوقت سببًا، فوجب فرض العصر بصفة الكمال، فلا يتأدى قضاءه بصفة النقصان فى الأوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض، يعنى كما لايجوز قضاء سائر الفرائض فى الأوقات الثلاثة المكروهة لا يجوز قضاء العصر فيها أيضًا.

النوع الثانى من أنواع المأمور به المقيد بالوقت: هو ما جعل الوقت معياراً له، أى آلة له، وسببًا لوجوبه (وهو شرط لأداءه أيضًا، إلا أنه لم يذكره المصنف لأنه يُعرف من كونه موقّتًا أن الوقت شرط له؛ لأن الوقت الخاصّ شرط لأداء كل عمل موقّت) فالمأمور به هو الصوم، والمعيار هو وقت الصوم، ألا ترى أنّ الصوم قدّر بالوقت من طلوع الصبح إلى غروب الشمس، حتى يزداد ويطول بطول اليوم، وينتقص بنقصانه، ولا يفضل الوقت عن أداءه، فكان وقت الصوم معياراً لا ظرفًا، إذ المعيار لغةً ما يقاس به غيره ويسوّى به، ووقت الصوم كذلك، بخلاف وقت الصلاة، فإنه ظرف يفضل عن قدر أداء المأمور به، ولأجل إضافة الصوم إلى الوقت (صوم رمضان) كإضافة الوقت إلى الصلاة (صلاة الظهر، صلاة العصر) يكون الوقت سببًا لوجوبه، فإن الإضافة دليل السببية فى مثل هذا كوقت الصلاة.

حكم الموقّت الذى كان الوقت معيارًا له: ومن حكم هذا النوع من الموقّت: أن لايبقى غيره مشروعًا فى وقته، فالمشروع للصحيح المقيم فى رمضان هو الصوم الفرض (صوم رمضان) دون غيره من القضاء والنذر والكفارة؛ لأنه لا يتصور فى يوم واحد إلا إمساك واحد، ولا يفضل اليوم عن المأمور به فى ذلك اليوم، فلايكون غيره مشروعًا فيه، فلأجل ذلك يكون الصائم فى يوم رمضان على الصواب فى نيته مطلق الصوم، وعلى الخطأ فى وصف الصوم بأن نوى صوم القضاء أو النذر أو الكفارة أو النفل، فيتأدى الواجب عن الصحيح المقيم فى جميع هذه الصور أى بنية أحد هذه الأربعة.

ولا يعتبر الخطأ فى الوصف فى صحة صوم رمضان فى شىء إلا فى المسافر

ينوى صوم القضاء فى يوم رمضان، فإنه يقع عن القضاء عند أبى حنيفة رح لا عن صوم رمضان؛ لأن الشرع أثبت له الرخصة فى الإفطار دفعًا للمشقة، فسقط عنه وجوب الإمساك، وبقى له نفس الجواز، فله أن يصوم عن واجب آخر (أى عن قضاءه) وعندهما هو كالمقيم، فيقع منويه عن فرض رمضان.

(١) ولو نوى المسافر النفل فى يوم رمضان، هل يقع عما نواه أم يقع عن صوم رمضان؟ ففيه روايتان عن أبى حنيفة، فى رواية الحسن عن أبى حنيفة: يقع عمّا نوى، وفى رواية ابن سماعة عنه يقع عن رمضان.

(٢) وأمّا المريض (إذا صام فى مرضه عن واجب آخر أو نفلا فى رمضان) فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال، وروى أبو الحسن الكرخى أنّ الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول أبى حنيفة (فى أنه يقع صومهما عن واجب آخر إذا نوياه) ولأجل ردّ هذه الرواية قال المصنف: "فالصحيح عندنا".

ثم استدل المصنف للفرق بين المسافر والمريض، وقال: لأن رخصته (رخصة المريض) متعلّقة بحقيقة العجز عن الصوم، لا العجز الحكمى، فإذا صام وتحمل المحنة على نفسه، عُلِم أنه لم يكن عاجزًا، وسقط عنه الرخصة، فيقع ما نواه عن رمضان، فظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقى، فيُلحق مثل ذلك المريض بالصحيح فى أنّه يقع ما نواه عن رمضان، وأمّا المسافر فيستحق رخصة الإفطار بعجز مقدّر، أى بعجز حكمى لا حقيقى؛ لقيام سبب العجز وهو السفر مقام العجز الحقيقى، وهو المشقة، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة؛ لأنه فى السفر حين الصوم، وسبب العجز الموجب للرخصة وهو السفر موجود، فلا تبطل رخصته، فله أن يصوم نفلا، أو عن القضاء، أو عن رمضان، فيتعيّن صومه بنيته، وإذا لم يبطل حق رخصة المسافر فى حق الإفطار لأجل المشقة الدنيوية، فيتعدى حق الرخصة حينئذٍ أى حين عدم إبطال ترخّصه بظهور قدرته على الصوم إلى حاجته الدينية بطريق نية صوم آخر من القضاء أو النفل، وبطريق التنبيه على أنه إذا جاز له أن يفطر فى رمضان لدفع المشقة عن جسمه فى حياته

الدنيوية، جاز له أن يصوم لدفع العذاب عن نفسه فى الحياة الأخروية أىّ صوم شاء.

تعيين الشهر أو اليوم للصوم المنذور: ومن جنس أى ومن قسم ما صار الوقت معيّنًا ومعيارًا له (كصوم رمضان) الصوم المنذور فى شهر معيّن أو فى يوم معيّن، مثل أن يقول: لله علىّ أن أصوم رجب أو يوم الخميس، فإنه يتعيّن بذلك اليوم، أو ذلك الشهر، فإنّ صوم اليوم المعين أو الشهر المعيّن كان عليه نفلا، فلأجل النذر انقلب (صار) واجبًا، ولم يبقَ نفلا؛ لأنه صوم واحد وهو الصوم المنذور فى وقت معيّن، فلا يقبل وصفين متضادّين واجبًا (يستحق تاركه العقاب) ونفلا (ما يستحق بتركه العقاب) فصار ذلك الصوم واحدًا من هذا الوجه (أى لكونه نذرًا معيّنًا) فيصحّ بنية مطلق الصوم، ومع الخطأ فى الوصف بأن نوى الناذر نفلا أو واجبًا آخر، كما أن صوم رمضان كذلك، فإن تعيينه صحّ بتعيين يومه بالنذر.

وهذا معنى قوله: "فأصيب بمطلق الاسم مع الخطأ فى الوصف" أى يكون صومه صوابًا بإرادة اسم مطلق الصوم إلخ وإن أخطأ فى الوصف.

جواز صوم الكفارة والقضاء فى اليوم المعيّن للنذر دون رمضان

ويقع مطلق الإمساك (مطلق الصوم) فى اليوم المعيّن للصوم المنذور على صوم الوقت (صوم ذلك اليوم) وهو المنذور، لكن الناذر إذا صام ذلك اليوم عن كفّارة أو قضاء يقع عما نوى، يعنى إذا صام فيه نفلا، أو نوى مطلق الصوم، يقع عن الصوم المنذور، ولكن إذا صام عن كفّارة أو قضاء، يقع عما نوى؛ لأن تعيين اليوم للصوم المنذور حصل بولاية الناذر وتصرّفه، وولاية الناذر لا تعدو ولاتتجاوز عن تخصيصه اليوم لصوم النذر، أى كان الصوم فى ذلك اليوم المعيّن للنذر نفلا، فجعله الناذر واجبًا على نفسه، أى تصرّف فى حقه من النفل إلى الواجب، فصحّ تعيينه فيما يرجع إلى حقّه، وهو أن لا يبقى النفل فى ذلك اليوم مشروعًا فى حقه، أمّا فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع، وهو أن لا يبقى الوقت (اليوم) محتملا لحق صاحب الشرع من الكفارة والقضاء، فلا يصح تعيينه وتصرّفه.

وهذا هو الفرق بين رمضان لصوم الفرض، وبين اليوم المعيّن لصوم النذر، فإن الكفارة والقضاء يقعان عن صوم رمضان، ولا يقعان بعد نيتهما من الليل عن النذر المعيّن.

النوع الثالث من أنواع المأموربه المقيد بالوقت: والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسّعه وتضيّقه، وهو الحج، فإن فى وقته إشكالا من وجهين: أحدهما: بالنسبة إلى سنة واحدة، فإن الحج عبادة يتأدى بأركان معلومة، فلا يستغرق أداءه جميع الوقت، فمن هذا الوجه يشبه وقته وقت الصلاة، فيقتضى أن يكون الوقت ظرفًا له، ومن حيث إنه لا يتصور فى سنة واحدة إلا حجة واحدة يشبه وقت الصوم، فيقتضى أن يكون الوقت معيارًا له، وثانيهما: بالنسبة إلى سنى العمر، فإن الحج فرض العمر أى فرض فى العمر مرةً، ووقته أشهر الحج، وهى من السنة الأولى من العمر تتعيّن على وجه لا يفضل عن الأداء، وباعتبار أشهر الحج من السنين الآتية يفضل الوقت عن الأداء، فصار وقته مشتبهًا، هل هو ظرف أو معيار، وهذا معنى قوله: "وحياته (حياة المكلّف) مدةً يفضل بعضها لحجة أخرى مشكل" أى غير معلوم حتى يقال: إن وقته ظرف له، فإن بقى حيًا أدّاه، وإن مات قبل الأداء تحقق الفوات، فسمّى مشكلا.

ومن حكم هذا النوع من المأموربه: أن محمداً يقول: يسع تأخيره، لكن بشرط أن لا يفوته فى عمره، وعند أبى يوسف: يتعيّن عليه الأداء (فورًا) أى فى أشهر الحج من العام الأول احتياطًا واحترازًا عن الفوات، فأبو يوسف اعتبر جانب التضييق، وقال: بتعيّن الأشهر من العام الأول للأداء كآخر وقت الصلاة للصلاة، حتى لو أخّر عنه يأثم.

وعند محمد يكون وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعيّن أشهر العام الأول للأداء، بل يجوز له التأخير إلى العام الثانى والثالث بشرط أن لا يفوته فى العمر.

فظهر ذلك فى حق المأثم لا غير، أى ظهر أثر الاختلاف بين محمد وأبى

يوسف فى حق الإثم لا غير[١]، حتى لو أتى بالحج فى العام الثانى أو الثالث كان أداءً بالاتفاق لا قضاء، فلا يأثم عند محمد، ويأثم عند أبى يوسف معلقًا بالأداء؛ لأن تعيين أشهر الحج من العام الأول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات، وبإدراك الأشهر من العام الثانى وقع الأمن من الفوات، فسقط العام الأول، وتعيّن العام الثانى للأداء، فبالأداء فى أشهر العام الثانى سقط الإثم المعلّق بعدم الأداء عند أبى يوسف، ولا إثم رأسًا عند محمد لرجاء الأداء فى آخر عمره حتى يبقى فى وقته النفل مشروعًا عند كليهما، فلو نوى حجة النفل من عليه حجة الإسلام وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا؛ لأن هذا الوقت فى نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض، ولما ورد الاعتراض بأنه لما بقى للنفل جواز فى وقت الحج المفروض، لزم أن لا يصح أداء المأمور به وهو حج الفرض بنية مطلق الحج، فأجاب عنه المصنّف بقوله: وجوازه (جواز الفرض) عند الإطلاق، أى عند نية مطلق الحج إنما يكون بدليل تعيين الفرض من جانب المكلّف المؤدّى أى من الجانب الذى يؤدى حج الفرض؛ فإن الظاهر يدل على أنه لا يقصد النفل، وعليه فرض الحج باقٍ.

حكم الواجب بالأمر هو تفريغ المكلف ذمّته عنه

وهو (تفريغ المكلّف ذمّته) نوعان: أداء وقضاء.

فالأداء: هو تسليم نفس الواجب الثابت فى الذمة بالسبب الموجب له إلى مستحقه أى إلى من يستحق التسليم إليه وهو الله تعالى فى حقوق الله، والعبد فى حقوق العباد، مثال السبب كالوقت للصلاة والشهر للصوم، والمال النامى الفاضل عن الحاجة للزكاة، فتسليم الموقّت كأداء الصلاة والصوم فى وقتيهما، وتسليم غير الموقّت كأداء الزكاة وصدقة الفطر.

والقضاء: هو إسقاط الواجب بمثل من عند المكلّف وهو حقّه (١) واحترز

(١) ولو أدرك الحج (أى فرض عليه الحج) فى العام الأول، ولم يحج، وجاء العام الثانى، فمات يأثم بالاتفاق.

بقوله: "بمثل من عنده" عن صرف العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر الأمس، فإن ذلك لا يكون قضاءً لعدم المماثلة بين العصر والظهر، ولعدم المماثلة بين ظهر اليوم وظهر الأمس في الوقت.

(٢) واحترز بقوله: "وهو حقّه" عن إسقاط الدين بدراهم الوديعة؛ فإنها ليست حق المدين، بل هي حق المالك المودع، فلا يكون قضاءً.

والدليل قوله تعالى: ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها﴾ فإنها نزلت في ردّ المفتاح إلى عثمان بن أبي طلحة، فعلمنا أنّ الأداء هو تسليمُ عين الواجب، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما أدركتم فصلّوا وما فاتكم فاقضوا» فعلم أن القضاء هو تسليم المثلَ عند فوات الأصل.

واختلف مشايخنا في أنّ القضاء هل يجب بنص مقصود (أي بنص قُصِد به إيجاب القضاء) أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ وهو الأمر وما يؤدي معنى الأمر، فإن وجوب الأداء يضاف إلى الأمر لا إلى السبب، وقد قال المصنف: "فصل في حكم الواجب بالأمر" (والجواب عن هذا الاختلاف بأنه) قال عامّتهم: إنه يجب بذلك السبب، وهو الخطاب أي بالسبب السابق الذي أوجب الأداء (ومن القائلين بالسبب السابق أبو زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي والمصنّف) يعني أن النصّ والدليل الذي أوجب الأداء هو يوجب القضاء، وأمّا النص الجديد مثل قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدّة من أيّام أخر﴾ وقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها» للتنبيه على أن النص السابق هو الموجب، فنبّه الله ورسوله على أن المرض والسفر والنوم وغيرهما من الأعذار لا تُسقط الوجوب، واستدل المصنّف بدليل عقليّ، وقال: "لأن بقاء أصل الواجب (لأجل) القدرة على (إتيان) مثل من عنده قربةً، وسقوط فضل الوقت من غير مثل وضمان من عنده لأجل عجزه أمر معقول (علّة يقبلها العقل) في المنصوص عليه، وهو قضاء الصوم والصلاة، فيتعدى الحكم وهو وجوب القضاء (لأجل وجود ذلك الأمر المعقول) إلى المنذورات المعيّنة من الصلاة والصيام والاعتكاف.

وأجاب المصنّف بقوله: "وفيما إذا نذر أن يعتكف" عن سؤال يرد على ما سبق، وهو أن القضاء لو كان واجبًا بالسبب الأول (سبب وجوب الأداء) لكان ينبغي أن لا يجب القضاء فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان، فصامه، ولم يعتكف؛ لأنه لا أثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر في إيجاب الصيام؛ لكونه مضافًا إلى الوقت الذي هو سببه وهو شهر رمضان، ولا أثر للنذر في إيجاب الصيام لأنه نذر الاعتكاف دون الصيام، فلا يمكن إيجاب القضاء بلاصوم؛ لأنه لا اعتكاف إلا بالصوم، ولا إيجاب للصوم ههنا؛ لأنه يزيد على ما التزمه من الاعتكاف، فوجب أن يبطل النذر، كما ذهب إليه الحسن بن زياد وأبو يوسف في رواية عنه، وحيث لم يبطل النذر، ووجب القضاء مقصودًا باتفاق بين أصحابنا في ظاهر الرواية، دل على أنه وجب الصوم بسبب آخر غير السبب الأول، فقال المصنف: إنما وجب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود لأن السبب الأول هو النذر موجب في نفسه للصوم؛ لأنه شرط لصحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له.

وحاصل الجواب: أنه إنما وجب القضاء بصوم مقصود لأنه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بأن صام رمضان ولم يعتكف، عاد شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي، وهو قضاءه بصوم على حدة لأجله، لا لأجل أن القضاء وجب بسبب آخر، فوجوب القضاء بالسبب الأول وهو النذر، ووجوب الصوم لأجل أنه شرط للاعتكاف، وتابع له في الوجوب.

أنواع الأداء: ثمّ الأداء على ثلاثة أنواع: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء

(١) فالأداء المحض أي الخالص الكامل هو أداء ما يؤديه الإنسان بوصفه الذي شُرِع معه، مثل أداء الصلاة بجماعة؛ لأن هذه صلاة توفّر عليها حقها من الواجبات والسنن، فيكون الأداء كاملا.

(٢) والأداء القاصر هو أداء المنفرد في الوقت من غير جماعة، ففات عنه الوصف المرغوب فيه شرعًا، وهو الجماعة، ألا يُرى أن وجوب الجهر سقط عنه، والجهر صفة كمال في الصلاة التي تجهر بالقراءة فيها، وقد فات عنه، وهذا معنى

قول المصنف: "وأمّا فعل المنفرد فأداء فيه قصور، ألا يرى أنّ الجهر ساقط عن المنفرد".

تعريف اللاحق: وهو الذى أدرك أول الصلاة مع الإمام، ثم فاته الباقى بأن نام خلف الإمام، ثم انتبه بعد فراغه، أو نقض وضوءه خلفه بعد أن صلّى ركعة، ثم خرج ليتوضأ ففاته الباقى.

(٣) والأداء الذى يشبه القضاء: هو صلاة اللاحق بعد فراغ الإمام، فإنه أداء يشبه القضاء باعتبار أنه التزم الأداء مع الإمام حين بدأ تكبير التحريمة مع الإمام، وقد فاته الأداء حقيقةً؛ لعدم قدرته على أداء كل الصلاة معه، ففعله أداء باعتبار بقاء الوقت، ويشبه القضاء باعتبار فوات ما التزم أداءه مع الإمام، يعنى باعتبار أداءه فى الوقت أداء، وباعتبار فوات وصف الجماعة كاملا يشبه القضاء، ولأجل اعتبار شبه القضاء فى حق اللاحق بعد ما فرغ الإمام لا يتغيّر فرضه من الركعتين إلى أربع ركعات بنية الإقامة فى حالة أداء ما بقى بعد فراغ الإمام، يعنى كان مسافراً اقتدى بإمام مسافر ونوى ركعتين، ثم نوى الإقامة فى وسط الصلاة لا يتغير فرضه؛ لأن بقية صلاته بعد فراغ الإمام كالقضاء الحقيقى، فلا تتغير بنية الإقامة، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: (كما لو صار (فرضه) قضاءً محضًا (أى حقيقيًا) بالفوات، ثمّ وُجد المغيّر) يعنى فات عن مسافر فرض الظهر، ثم نوى الإقامة فى وقت العصر يعنى وُجد المغيّر عن الركعتين إلى أربع ركعات، فلا يتغير قضاء الظهر إلى أربع ركعات، بل يقضى ركعتين؛ لأنها صلاة السفر، فكذلك شبه القضاء فى حق اللاحق.

بخلاف المسبوق الذى فات عنه أوّل الصلاة مع الإمام، حيث يتغير فرضه بالمغيّر (بنية الإقامة مثلا) وإن كان قاضيًا ما فاته بعد فراغ الإمام؛ لأنه منفرد فى حق ما فاته مع الإمام؛ لأنه لم يقتد به فى أوّل صلاته، فهو يؤدى شيئًا عليه فى الوقت، وليس فى فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم أداء الكل مع الإمام، بل هو مؤدّ يتمّ بقية صلاته، فإذا نوى المسافر المسبوق الإقامة فى هذه الحالة (حالة أداء ما

فاته) تغيّر فرضه من الركعتين إلى الأربع، وقوله عليه السلام في حق المسبوقين: "ما فاتكم فاقضوا" ليس محمولا على حقيقة القضاء، بل هو بمعنى الأداء وفراغ الذمة، ولهذا ورد في "صحيح البخاري" «وما فاتكم فأتمّوا» فعلم أنه ليس في صلاة المسبوق شبه القضاء كصلاة اللاحق.

أنواع القضاء: والقضاء نوعان: قضاء بمثل معقول، وهو أن يدرك العقل المماثلة بين القضاء والأداء، كقضاء الصلاة بالصلاة والصوم بالصوم، وهو المراد من قوله (كما ذكرنا).

والثاني: القضاء بمثل غير معقول، أي بمثل لا يدرك العقل المماثلة بنفسه بين القضاء والأداء، وإنما يُدرك المماثلة شرعًا كالفدية في باب الصوم، أي كقضاء الصوم بالفدية في حق العاجز عن الصوم، كالشيخ الفاني، فإن الفدية شُرعت خلفًا عن الصوم عند العجز الدائم عن أداء الصوم، سواء كان الشيخوخة أو مرض أو عذر آخر دائم، وكقضاء حج العاجز عن السفر بإحجاج غيره عنه بماله، فإنه جائز، ولكنّه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم، حتى جاز الحج عن الميّت، وعن المريض الذي لا يستطيع الحج، ولا يزال هو مريض، وثبت كل واحد من الفدية بدل الصوم، وإحجاج الغير بمال العاجز بالنصّ، ففي الفدية قوله تعالى: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾ أي على الذين سلبت طاقتهم عن أداء الصوم فدية على قدر طعام مسكين واحد.

وفي إحجاج الغير بماله سأل رجل، وقال: "يا رسول الله! إن أبي مات، ولم يحجّ، أفيجزئ أن أحجّ عنه؟ قال: نعم"، رواه مسلم، وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور، وهو أن امرأةً من خثعم جاءت إلى رسول الله ﷺ تستفتيه قالت: يا رسول الله! إنّ فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخًا كبيرًا لايستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم، وكان ذلك في حجة الوداع -رواه البخاري-.

وجه كون الفدية والنفقة مثلا غير معقول

(١) ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية؛ إذ ليس بينهما مشابهة صورةً ولامعنًى، أمّا صورةً فظاهر، وأمّا معنًى فلأن الغرض من الصوم هو إتعاب النفس بالكفّ عن اقتضاء الشهوتين (شهوة البطن والفرج) والغرض من الفدية تنقيص المال، ودفع حاجة الغير، فلم تكن الفدية مثلا للصوم.

وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج التى هى أعراض وأوصاف، وبين الإنفاق الذى هو صرف مال معيّن إلى الغير، فعرفنا أن المماثلة ثابت بالنصّ غير معقول (لم يدركها العقل قبل النص).

حُملت فدية الصلاة على فدية الصوم احتياطًا لا قياسًا

وقد قيلَ فى الإشكال على كون الفدية فى الصوم مِثلا غير معقول: إنه لما كان وجوب الفدية فى الصوم عند العجز غير معقول المعنى، أى لا تدرك وجه كون الفدية مِثلا للصوم بالعقل) فكيف أوجبتم الفدية فى الصلاة (عند العجز عن أداءها) من غير نصّ يوجبها قياسًا على الصوم من غير وصف معقول وعلّة مُدرَكَة؟

فأجاب المصنّف بقوله: "لكنه إلخ" أى سلّمنا أنّا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرًا، فلا يمكن إلحاق غير الصوم به فى وجوب الفدية، ولكنّه، أى لكنّ النصّ الموجب للفدية فى العجز عن الصوم يحتمل أن يكون معلولا بعلّة معقولة فى نفس الأمر، وإن كنّا لا نقف عليها لقصور عقلنا عن دركها، وهى العجز عن الأداء، ومن جانب آخر نرى الصلاة نظير الصوم من حيث إن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لأداءهما بالمال، بل الصلاة أهمّ من الصوم لضرورة أداءها كل يوم وليلة خمس مرّات، ولكونها عبادة لذاتها؛ لأن فيها تعظيم الله بنفسها، والصوم عبادة بواسطة قهر النفس وإتعابها، فإذا وجب تدارك فوت الصوم بالفدية عند العجز، فالصلاة بهذا التدارك أولى عند العجز، ومن

أجل ذلك أمرنا بالفدية عن الصلاة احتياطًا، ورجونا القبول أى جواز الفدية فى الصلاة من الله تعالى فضلا، فالقبول فى جميع الصور (من القياس والاحتياط) مرجو غير مقطوع به.

وقد يأتى (القبول) بمعنى الجواز كما فى قوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعَه» أى لا تجوز صلاته، وقال محمد رحمه الله فى كتابه "الزيادات": يجزيه إن شاء الله تعالى، أى يقبل الله تعالى فدية تارك الصلاة للعجز، كذلك قال محمد فى فدية الصوم فيما إذا تطوع به الوارث، أى إذا أدّى الوارث فدية صوم الميّت أو العاجز عن الصوم تطوعًا من غير أمره أو إيصاءه.

فثبت أن إيجاب الفدية فى الصلاة بهذا الطريق (أى بطريق الاحتياط) لابالقياس، يعنى جانب الاحتياط فى فدية الصلاة أولى وأقوى من القياس الذى علّته غير واضحة.

هل التصدّق بالشاة ونحوها أو بالقيمة أصل والتضحية قائمٌ مقامه؟

واعلم أنّه لما ورد أن التضحية عُرفت قربةً بالنص، ولا مثل لها عقلا ولانصًا بعد فواتها عن وقتها، فكان ينبغى أن تسقط التضحية بالفوات، كصلاة العيد ورمى الجمار، وقد أقمتم التصدق بعين الشاة ونحوها فيما إذا كانت متعينةً للتضحية بالنذر أو بالشراء، أو التصدق إذا هلكت عين الشاة ونحوها، ومضت أيام النحر، فجعلتم التصدق (بالشاة أو بالقيمة) مقام التضحية، وذلك غير جائز بدون النص.

أجاب المصنف عنه بقوله: ولا نوجب التصدق بالشاة أو بالقيمة باعتبار (فرعيته) وقيامه مقام التضحية، بل باعتبار احتمال قيام التضحية فى أيّامها مقام التصدق أصلا (أى باعتبار أنّ التصدق أصل) إذ هو المشروع فى باب الأموال (وله أنواع: ومنها التضحية فى أيام النحر) وأصالة الأموال للتصدّق ثابت بالنص ﴿وفى أموالهم حقّ للسائل والمحروم﴾ ﴿خذ من أموالهم صدقةً﴾ فالشارع نقل

تمليك العين أو القيمة إلى إراقة الدم فى هذه الأيام ضيافةً لعباده، فإذا مضت الأيّام ولم يضحّ عاد الأصل، وهو التصدق بالعين إذا بقيت وبالقيمة إذا هلكت.

ولهذا أى لأن إيجاب التصدّق بالشاة أو بالقيمة (بعد مضى أيام النحر) لاحتمال الأصالة (أصالة التصدق) لا بطريق الخلافة عن التضحية لم يعُد الحكم وهو الوجوب من التصدّق إلى المثل وهو الإراقة قضاءً عن التضحية الفائتة بعود الوقت، حتى إذا جاء أيام النحر من العام القابل قبل أن يتصدّق بشىء لم يجز له قضاء ما فاته من الأضحية فى العام الماضى بالإراقة مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربةً؛ لشرعية التضحية بطريق النفل فى هذه الأيام، ولو كان وجوب التصدق بطريق الخلافة عن التضحية لا نتقل الحكم إلى الإراقة (بذبح شاة) أى إلى الإراقة التى هى مثل الإراقة الفائتة من كلّ وجه عند حصول القدرة عليها.

ولما لم ينتقل الحكم من التصدق إلى الإراقة التى هى مثل الإراقة الفائتة، عرفنا أن المعتبر فى التصدق هى جهة الأصالة دون الخلافة، ألا يُرى أنّ الفدية خليفة عن الصوم، فإذا قدر العاجز على الصوم، سقطت الفدية ويصوم قضاءً، فعلم أن التصدّق ليس بخلف عن التضحية، وإلا لوجب عليه إراقة الدم فى أيام النحر قضاءً عن التضحية الفائتة.

التمهيد: إذا أدرك المصلّى الإمام فى الركوع من صلاة العيد، يأتى بتكبيرات العيد قائمًا إن كان يعلم أنه يدرك الإمام فى الركوع؛ لتكون التكبيرات فى القيام من كل وجه، وإن خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع، فيكبّر للافتتاح وهو فرض، ثمّ يكبّر للركوع وهو واجب، ثم يكبّر فى الركوع تكبيرات العيد، من غير أن يرفع يديه؛ لأن رفع اليد للتكبير ووضع الكفّ على الركبة سنتان، فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة أخرى، ولهذا أى لعدم إمكان إتيان المثل قربةً من عند فائت الأضحية قال الإمام أبو يوسف رحمه الله فيمن أدرك الإمام فى صلاة العيد فى الركوع: إنه لم يكبّر تكبيرات العيد فى الركوع؛ لأنه غير قادر على (إتيان) مثل من عنده قربةً؛ لأن محلّها القيام، والركوع ليس بقيام.

وقال المصنف فى دليل ظاهر الرواية: "لكنّا نقول: بأن الركوع يشبه القيام (من وجه لأن نصفه قائم) فبعتبار هذه الشبهة لا يتحقق فوات التكبيرات، فيأتى بها فى الركوع احتياطًا".

وجود الأقسام السبعة المذكورة فى حقوق العباد

وهذه الأقسام (السبعة المذكورة للمأمور به من الأداء والقضاء، ومن الأداء الكامل والقاصر، وأداء يشبه القضاء، ومن القضاء بمثل معقول، والقضاء بمثل غير معقول) كلّها يتحقق فى حقوق العباد أيضًا:

١- فتسليم عين العبد المغصوب (على الوصف الذى ورد عليه الغصب) أداء كامل.

٢- وردّه مشغولا بالدين (بأن هلك فى يد العبد المغصوبْ مال إنسان فوجب عليه ضمانه) أو مشغولا بالجناية بسبب كان عند الغاصب بأن جنى فى يد الغاصب جنايةً تعلّق ضمانها برقبته) أداء قاصر.

٣- جَعَلَ رجل عبد الغير مهرًا لزوجته حين النكاح، ثم اشترى العبد وسلّمه إلى زوجته، فتُجبر المرأة على قبول العبد، فهذا أداء يشبه القضاء، أمّا كونه أداءً فلأنه سلّم إليها عين ما وجب عليه بالتسمية.

وأمّا شبهه بالقضاء فإنّ تبدل الملك من الزوج إلى الزوجة كتبدّل العين شرعًا، كما فى تبدل الصدقة لبريرة هدية لرسول الله ﷺ، وهذا معنى قول المصنّف من حيث إنه مملوك الزوج (بعد الشراء) حتى ينفذ (قبل التسليم) إعتاقه (إعتاق الزوج إيّاه) دون إعتاقها"، فلاعتبار معنى الأداء لا يملك الزوج أن يمنعه بمنها، وتجبر المرأة على القبول، ولاعتبار معنى القضاء لا يثبت الملك للمرأة قبل التسليم، فلا ينفذ إعتاقها.

٤- وضمان الغصب قضاء بمثل معقول، أمّا كونه قضاءً فلأنه إسقاط الواجب عن ذمّته وهو ردّ العين بمثل من عنده، وأمّا كونه بمثل معقول فلأنّ مثل الواجب إمّا

أن يكون كاملا، وهو المثل صورةً ومعنًى، كالحنطة فى بدل الحنطة وغيرها من المثليات، وإمّا أن يكون قاصراً، وهو المثل معنًى كالقيمة فى ذوات القيم، والمماثلة بين الفائت (المغصوب الهالك) وبين كل واحد من المثلين مدركة بالعقل، إلا أن الأول (المثل صورةً ومعنًى) سابق على المثل معنًى.

٥- وضمان النفس والأطراف فى حالة ضياعها خطأ بالمال (الدية) قضاء بمثل غير معقول؛ لأن المماثلة بين الفائت (النفس أو الطرف) والمال لا تعقل (لا تُدرك بالعقل) أمّا صورةً فهو ظاهر، وأمّا معنًى فلأن الإنسان مالك ومُنفِق، والمال مملوك ومُبتذَل، ولا يتماثلان.

٦- وإذا تزوّج امرأةً على عبد بغير عينه كان تسليم الزوج قيمة العبد مهراً قضاءً هو فى حكم الأداء (قضاءً يشبه الأداء).

أمّا كونه قضاءً فإنه سلّم إليها قيمة العبد ومثله المعنوى، وأمّا كونه فى حكم الأداء فلأن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه، بل لا يمكن تعيينه أيضاً إلا بالقيمة، فصارت القيمة أصلا من هذا الوجه، إذ تسليم القيمة حينئذٍ كتسليم العبد الذى جعل مهراً، فكان تسليم القيمة من هذا الوجه أداءً لاقضاءً؛ لأن القضاء إنما يكون بعد فوات الأصل كاملا، فإذا كان تسليم قيمة هذا العبد فى حكم الأداء تجبر المرأة على قبولها، كما تجبر بقبول نفس المسمّى وهو العبد بعد تعيينه.

الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء شرعًا

١- واعلم أن ما يمكن تصوّره وفهمه إمّا معدوم وإمّا موجود، والمعدوم إمّا ممكن وإمّا ممتنع، فالممكن على نوعين: ممكن ذاتى وإن لم يجد فى الخارج، وممكن فعلى بأن يوجد فى الخارج، والممتنع إمّا ممتنع بالذات كالجمع بين الضدين، واجتماع النقيضين، وإمّا ممتنع لغيره كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن، مثل إيمان

فرعون وأبى جهل فى زمان حياتهما، ورفع جبل عظيم لإنسان واحد، بل لجم غفير، واختلفت الأمّة فى جواز التكليف بالممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين والعقد بين شعيرتين، وهو المسمّى بتكليف ما لا يطاق (١) فقال الماتريدية والمتكلّمون من الحنفية: لا يجوز ذلك عقلا، ولهذا لم يقع شرعًا.

(٢) وقالت الأشعرية: إنّه جائز عقلا، واختلفوا فى وقوعه، والأصحّ عدم الوقوع، وإنما يكون الاختلاف فى الممتنع لذاته.

وأما التكليف بما هو ممتنع لغيره كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، مثل فرعون وأبى جهل وسائر الكفّار الذين ماتوا على الكفر، فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعًا.

٢- ثمّ اعلم أنّ القدرة التى يأتى المكلّف لأجلها بالمأمور به على النوعين: قدرة ممكنة، وهى التى تجعل الفعل ممكنًا لفاعله، وقدرة ميسّرة وهى التى تجعل الفعل سهلا ويسيرًا له.

٣- وثالثًا: أن الوجوب عبارة عن لزوم أداء الفعل أو لزوم تفريغ المكلّف ذمّته عمّا أمِر به.

٤- ورابعًا: أن الشرع فرّق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ لأنهما فعلان واجبان فى وقتين مختلفين، نعم، سبب وجوبهما واحد، فالنصّ الموجب للأداء هو الموجب للقضاء (كما مرّ).

ولهذا قال المصنّف: ثمّ الشرع فرّق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، فجعل القدرة الممكّنة شرطًا لوجوب الأداء، دون وجوب القضاء، وهذا هو الفرق بين الوجوبين؛ لأن تلك القدرة شرط للوجوب، ولا يتكرر الوجوب فى واجب (فعل) واحد، ففى نفس الوجوب لا تعدد ولا تكرر، وإنما التكرر فى إتيان الفعل المأمور به لتعدد سببه أداءً وقضاءً (فى الوقت وبعد الوقت).

وليس وجود القدرة الممكّنة شرطًا للوجوب باعتبار وجودها الخارجى، بل الشرط كونها متوهّم الوجود، لا كونها متحقق الوجود، فإنّ ذلك (المذكور من

القدرة) لا يسبق فعل الأداء؛ لأن تلك القدرة هنا بمعنى الأسباب والآلات وصحة الجوارح، وإنها تتقدم على الفعل، فثبت أن شرط التكليف هو توهّم القدرة لاحقيقتها.

ولهذا أى ولأجل أن الشرط هو توهم القدرة الممكّنة لا تحققها، قلنا: إذا بلغ الصبى، أو أسلم الكافر فى آخر الوقت تلزمه صلاة ذلك الوقت خلافًا لزفر والشافعى، وإنما تلزمه الصلاة لجواز واحتمال أن يظهر فى الوقت امتداد بتوقّف الشمس كما (جاء فى رواية ضعيفة) أنها توقّفت لسليمان عليه السلام ومعجزات الأنبياء وخوارق الأولياء مختصّة بهم، فلا تكون مدار التكليف، فبناءً على توهّم القدرة الممكنة صار أصل الصلاة مشروعًا لهما، ووجب النقل إلى القضاء لعجزهما عن الأداء ظاهرًا، كما أنه حلف رجل بأنه ليمسّنّ السماء، صحت حلفه لإمكان صعوده إلى السماء (كرامةً) لا تجب عليه تلك الصلاة فى البلوغ والإسلام فى آخر الوقت؛ لأنه ليس بقادر على الفعل حقيقةً لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لعدم شرطه.

وعند أبى حنيفة توهّم القدرة كافٍ للتكليف، فوجب القضاء وهو أى التحوّل فى آخر الوقت إلى قدرة الأداء، كهجوم وقت الصلاة على المسافر حين سفره، ولم يكن معه ماء لأن خطاب الأصل، وهو الوضوء توجّه عليه، ثم تحوّل الخطاب إلى التراب والتيمم للعجز عن الماء حالا.

بناء أكثر العبادات المالية على القدرة الميَسّرة

وإذا ثبت أنه لا بد لصحة التكليف من أصل القدرة وهى الممكّنة، فاعلم أن مدار بعض العبادات على القدرة الميسّرة، فلهذا قال المصنف: ومن أداء المأمور به ما لا يجب إلا بقدرة ميسّرة (وقد مرّ تعريفها) وهى زائدة على القدرة الممكّنة بدرجة، حيث يثبت بها إمكان الفعل المأمور به، وبالميسّرة يسر الفعل وسهولته، وإلى هذا الفرق أشار المصنف وقال: وفرق ما بينهما أنّ الأولى شرط الإمكان

وبالثانية تتغيّر صفة الواجب (من الإمكان) فيصير سمحًا سهلا، فيشترط دوام القدرة الميسّرة لبقاء الواجب (فيما هي شرط فيه) لأن بدون تلك القدرة يتغير صفة الواجب من اليسر إلى العسر. وقد وجب الفعل مع صفة اليسر، فلا بد من بقاءها مع الفعل الواجب، و هذا معنى قول المصنف: "لأن الحق (الحق المالى) متى وجب بصفة لا يبقى واجبًا إلا بتلك الصفة" ولهذا أى ولاشتراط بقاء هذه القدرة (القدرة الميسرة) لبقاء الواجب الذى تعلّق اليسر به قلنا: بأنه تسقط الزكاة بهلاك النصاب، والعشر بهلاك الخارج من الأرض، والخراج إذا اصطلم (استأصل) الزرع آفة (لأن كل واحد منها يتعلّق بقدرة ميسّرة) واستدل المصنف بقوله: "لأن الشرع أوجب الأداء (أداء كل واحد منها) بصفة اليسر (وهى بقاء النصاب والخارج والزرع) ألا ترى أن الشرع خصّ الزكاة بالمال النامى الحولى، والعشر بالخارج حقيقة (أى بوجود ما خرج من الأرض حقيقةً) والخراج بالتمكّن من الزراعة.

ولهذا أى ولاشتراط بقاء القدرة الميسّرة لبقاء الواجب المتعلق بها، قلنا: إن الحانث فى اليمين الذى له قدرة أداء الكفارة بالمال، إذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه الكفارة بالمال، وجب عليه أداء الكفارة بالصوم؛ لأن هذه الكفارة تجب بقدرة ميسّرة لأن الشارع خيّره بين أنواع التكفير من التكفير بالمال، والنقل عنه إلى الصوم للعجز (عن المال) فى الحال مع توهم القدرة (على المال) فيما يستقبل، وإنّما خيّره تيسيرًا للأداء، فكان وجوب الكفارة من قبيل وجوب الزكاة فى اشتراط القدرة الميسّرة ببقاءها لبقاء الواجب، فإذا هلك المال، انتقل الوجوب إلى الصوم.

ولما ورد على قوله: "إن الكفارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال كالزكاة" كان ينبغى أن لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط كما فى الزكاة.

أجاب بما حاصله أن الوجوب فى الزكاة متعلق بمال معيّن، فإنّ الشرع اعتبر المقدرة على الأداء بالمال الذى وجبت الزكاة بسببه، لا بمال آخر، وجعل النصاب ظرفًا للواجب، قال الله تعالى: ﴿وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ وقال ﷺ: «فى الرقة ربع العشر» «وفى أربعين شاةً شاةٌ» «وفى خمس من الإبل

شاة» فبحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الأداء، فلا يعود الوجوب، وأمّا فى الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال معين بل بمطلق المال؛ لأن المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب والساتر للإثم، فأى مال أصاب الحانث بعد الحنث أو بعد الهلاك، دامت به القدرة الميسّرة.

ولهذا أي ولأن المال غير معيّن فى الكفارة ساوى فيه الاستهلاك والهلاك هنا، حتى سقط وجوب التكفير بالمال باستهلاك المال كما سقط بالهلاك (أى سواء هلك المال أو أهلكه صاحبه تسقط الكفارة) بخلاف الزكاة لأن المال فيها لما كان معيّنًا كان استهلاكه تعدّيًا على محلّ مشغول بحق الغير (وهو حق الفقراء) ولهذا قال المصنّف فى دليل مساواة الاستهلاك والهلاك فى الكفارة: "لانعدام التعدّى على محلّ مشغول بحق الغير" لأن حق الغير لم يتعلق بمال الكفارة قبل الأداء.

وأمّا بناء الحج وصدقة الفطر فعلى القدرة الممكّنة، ولهذا قال المصنف:

(١)وأما الحج فالشرط فيه (القدرة) الممكّنة من السفر المعتاد براحلة وزاد، واليسر (القدرة الميسّرة) لا يقع إلا بخدم وأعوان ومراكب، وليس (المذكور من الخدم والأعوان والمراكب) بشرط لوجوب الحج بالإجماع، أى ليس بناء الحج على القدرة الميسّرة، فثبت أن القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب، لا شرط اليسر، فلذلك أى فلعدم اشتراط القدرة الميسّرة فى الحج لم يكن وجود الخدم والأعوان والمراكب شرطًا لدوام الواجب.

(٢) وكذلك أى مثل الحج صدقة الفطر فى أنها لم تجب بصفة اليسر (أى لم تجب صدقة الفطر بشرط القدرة الميسّرة) بل بشرط القدرة الممكّنة، وهو الغنى ليصير الموصوف بالغنى أهلا للإغناء، ألا يُرى أن صدقة الفطر تجب بثياب البذلة (الثياب المستعملة فى العمل) ولا يقع بها اليسر؛ لأنها ليست بنامية، فلم يكن بقاء وجوب صدقة الفطر مفتقرًا إلى دوام شرط الوجوب، وهو القدرة الممكّنة؛ لأن دوام القدرة الممكنة لا يكون لازمًا لما هى شرط له، بل لابد من القدرة الممكنة عند وقت الوجوب وهو رمضان.

بحث حسن المأمور به وقبح المنهى عنه

١- الحسن العقلى عبارة عن كون الشيء محمودة العاقبة، والقبح العقلى عبارة عن كونه مذموم العاقبة.

٢- والحسن الشرعى هو كون الشيء موافقًا للغرض الشرعى، أو كون الشيء موجبًا للمدح فى الدنيا وللثواب فى العقبى، والقبح خلافه أى موجب للعقاب فى الآخرة، وللذمّ فى الدنيا.

٣- والحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود، والقبح عبارة عن كون الشيء مطلوب العدم، ثم إن حسن المأمور به من قضايا الشرع، لا من موجبات اللغة، وبما أنّ الشارع حكيم على الإطلاق اقتضى الأمر الصادر منه كون المأمور به حسنًا؛ لأنه لا يليق بالحكمة طلب ما هو القبيح بدليل قطعى، قال تعالى: ﴿إن الله لايأمر بالفحشاء﴾ وقال تعالى: ﴿وينهى عن الفحشاء والمنكر﴾.

أنواع المأمور به باعتبار الحسن: وهو نوعان: حسن لمعنى فى عينه ونفس حقيقته، كالصدق والعفّة، وحسن لمعنى فى غيره أى بواسطة غيره كالصدقة والجهاد، فإن حسن الصدقة لأجل إعانة الفقراء، وحسن الجهاد لإعلاء كلمة الله.

ثم المأمور به الحسن لعينه نوعان: الأول: ما كان المعنى (الوصف الموجب للحسن) في وضعه أى وضع المأمور به بدون أى واسطة كالصلاة، فإنها تتأدّى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن فى نفسه، إلا أن يكون ذلك التعظيم فى غير وقته كالصلاة فى الأوقات المكروهة، أو أداءها قبل الوقت، أو فى غير حاله، كالصلاة فى حالة الحيض والنفاس، والحدث والجنابة، فإن تلك الحالة ليست بصالحة للتعظيم.

والنوع الثانى: ما التحق (ارتبط وتناسب) بما كان المعنى (الموجب للحسن) فى وضعه لأجل واسطة، أى النوع الثانى ما يقرُب النوعَ الأولَ الذى يكون الوصف الموجب للحسن داخلا فى وضعه، وإنما يقرُب النوعَ الأولَ بواسطة حسن الغير الذى لا يكون داخلا فى وضعه.

مثال النوع الثانى كالزكاة والصوم والحج، فإن حُسن هذه الأفعال (الثلاثة) بواسطة دفع حاجة الفقير، ومنع اشتهاء النفس، وشرف المكان؛ لأنها تضمّنت إغناء عباد الله (فى الزكاة) وقهر عدوّه (فى الصوم) وتعظيم شعائر الله (فى الحج) فصارت هذه العبادات حسنةً خالصةً من العبد للربّ -عزّت قدرته- بلا واسطة بين العبد والرب معنًى أى حقيقةً؛ لأن فقر الفقير، وقهر النفس ومنع اشتهاءها، وشرف المكان (الكعبة) لا تستحق العبادة؛ لأن كلّها موجود ومخلوق بخلق الله تعالى إيّاها، فإن خالق هذه الأمور أمر الناس بعبادته بواسطة دفع حاجة الفقير، وقهر النفس، وتعظيم شعائره.

وإلى هذا المعنى أشار المصنف وقال: "لكون هذه الوسائط ثابتة (موجودة) بخلق الله تعالى ومضافة (منسوبة) إليه؛ لأن فقر الفقير، وشهوة النفس، وعظمة الكعبة ليست باختيار العباد، وإلا لم يكن فى الدنيا فقير ولا عاصٍ، ولأسّس الناس وعمروا مئات من الكعبة، ولم يسافر إلى مكّة أحد.

حكم الحسن لمعنى فى وضعه والحسن لمعنى بالواسطة

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الوجوب (لزوم أداء الفعل) متى ثبت لا يسقط إلا بأمرين: بأداء الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه كالصلاة، فإنها متى وجبت، لا تسقط عن المكلّف إلا بإتيانها (أداءً أو قضاءً) أو تسقط لاعتراض الحيض والنفاس بالمرأة العاقلة البالغة، وأمّا الواجب لأجل غيره كالوضوء للصلاة والسعى إلى الجمعة، فيسقط بسقوط ذلك الغير.

أنواع الحسن لمعنى فى غيره

والذى حسن لمعنى فى غيره نوعان: الأول: ما يحصل ويتحقق المعنى الموجب لحسنه بعده بفعل قصدى كالوضوء، فإنه مأمور به، وحسنه لأجل الصلاة، فلا توجد الصلاة بمجرد الإتيان بالوضوء، بل لا بد من الإتيان بالصلاة

قصداً وإرادةً بعد الوضوء، وكذلك السعى إلى الجمعة، فإنه حسن لأجل الوصول إلى صلاة الجمعة، فلا بد من إقامة صلاة الجمعة قصداً بعد السعى.

والثانى: ما يحصل المعنى الموجب لحسن المأمور بمجرد فعل المأمور به لا بعده كالصلاة على الميّت والجهاد وإقامة الحدود؛ فإن ما فيه الحُسن (ما يوجب الحُسن فى المأمور به) من قضاء حق الميّت المسلم، و من كبت أعداء الله (فى الجهاد) ومن الزجر عن المعاصى (منع الفساد) (فى الحدود) يحصل بنفس الفعل المأمور به (من الصلاة على الميّت) (والجهاد مع الكفّار) و(إقامة الحدّ).

وحكم هذين النوعين: (ما يحصل فيه المعنى الموجب للحسن بعد فعل المأمور به، وما يحصل ذلك المعنى معه) واحد أيضًا، وهو بقاء الواجب كالوضوء بوجوب الغير، وهو الصلاة أو السعى لأجل الجمعة؛ فإن وجوب السعى لأجل وجوب صلاة الجمعة، وسقوطه بسقوط الغير، كسقوط الوضوء لأجل سقوط الصلاة بالحيض والنفاس، وسقوط السعى لأجل سقوط صلاة الجمعة بالمرض أو السفر.

وكذلك وجوب صلاة الجنازة بكون الميّت مسلمًا، وسقوطها بكونه غير مسلم، وفرض الجهاد عند خوف غلبة الكفّار، وسقوطه عند هزيمتهم وقلّتهم، ووجوب إقامة الحدّ عند ثبوت الجناية، وسقوطها عند عدم ثبوتها.

بحث النهى وتعريفه وأقسام المنهيّ عنه

تعريف النهى: هو فى اللغة: المنع، ومنه النُّهية -بضمّ النون- للعقل (وجمعه: النُهى كما فى قوله تعالى: ﴿إنّ فى ذلك لآية لأولى النُهى﴾) لأنه مانع عن كلّ أمر قبيح، وفى اصطلاح أهل الأصول: هو طلب ترك الفعل بالقول ممن هو دونه، وقيل: هو قول القائل لغيره: لا تفعل على سبيل الاستعلاء، سواء كان طلب الترك بصيغة النهى كما فى قوله تعالى: ﴿ولاتقربوا مال اليتيم﴾ وقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ أو بصيغة التحريم، مثل قوله تعالى: ﴿حرّمت

عليكم أمّهاتكم﴾ أو بصيغة النفى مثل قوله تعالى: ﴿لايحلّ لكم أن ترثوا النساء كرهًا﴾ أو بصيغة الأمر الدال على الترك مثل قوله تعالى: ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾، هذه هى أمثلة النهى.

حكم النهى: ثم موجب النهى وحكمه عند الجمهورهو وجوب الانتهاء(الاجتناب) عن مباشرة المنهىّ عنه، ومقتضى النهى شرعًا هو قبح المنهى عنه.

أقسام المنهىّ عنه: وهو أى المنهىّ عنه باعتبار القبح ينقسم إلى أربعة أقسام: مثل انقسام الأمر فى صفة الحسن إليها.

والمنهىّ عنه على نوعين: (١) ما قبح لعينه وضعًا كالكفر بالله تعالى، والعبث (ما لافائدة فيه فى الدنيا ولا فى الآخرة) أى ما يكون قبيحًا لذاته بحيث يُعرف قبحه بمجرد العقل، يعنى قبل ورود الشرع كالكفر والعبث، فإن قبح الكفر بالله تعالى يعرف بمجرد العقل؛ لأن قبح كفران المنعم الموجِد مركوز فى العقول (بشرط أن يعترف صاحب العقل بكونه مُنعِمًا، فلا يتصور زوال الإقرار بالمنعم، ولا يتصور أيضًا نسخ حرمة الكفر، وكذلك العبث يعرف قبحه بالعقل السليم؛ فإنه لما كان عبارةً عن فعل خالٍ عن الفائدة لا يتوقف قبحه على ورود الشرع ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا﴾.

(٢) والثانى: ما التحق بالقبيح لعينه وضعًا بواسطة أى القبيح لعينه شرعًا وهى عدم الأهلية والمحلية شرعًا، كصلاة المحدث، فإنه ليس فى المحدِث أهلية الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم﴾ الآية، فصار فعل المصلّى فى صلاته بلا وضوء عبثًا، وكذلك بيع الحرّ والمضامين (ما يكون فى أصلاب الآباء من الحيوان) وبيع الملاقيح (ما يكون فى أرحام الأمهات منه) لايصحّ؛ فإن الحرّ ليس بمال، وكذلك ما فى الأصلاب والأرحام معدوم وغير

موجود بالفعل، فلا تكون هذه الأشياء محلا للبيع، فيكون بيعها عبثًا، فلم يبقَ فى المحدث أهلية الصلاة، ولم تبقَ الأشياء الثلاثة محلا للبيع، ويقال للنوع الثانى: القبيح لعينه شرعًا أيضًا.

حكم النهى فى هذين النوعين: وحكمه فيهما بيان أنّ المنهىّ عنه غير مشروع أصلا، لا لعينه ولا لغيره.

أنواع القبيح لغيره: وما قُبح لمعنى فى غيره هو نوعان: الأول: ما اتّصل بالفعل المنهى عنه الوصف الموجب للقبح، فاجتمعا أى الفعل والوصف فى الوجود، كالبيع وقت أذان الجمعة، والصلاة فى الأرض المغصوبة، والوطء فى حالة الحيض، فإن البيع جمع مع النداء الطالب للسعى إلى الجمعة، وقد اجتمعت الصلاة مع كون محلها أرضًا مغصوبةً مانعةً من جواز الصلاة، والوطء مع كون المرأة فى حالة الحيض المانعة عن الوطء، فقد اجتمع فيها الفعل المشروع (من البيع والصلاة والوطء) مع ما يوجب قبحه، وإن كان الفعل فى نفسه مشروعًا، وليس ذلك الوصف الموجب للقبح داخلا فى مفهومه، ولا لازمًا له، فإنها توجد فى الأكثر من غير وجود الوصف الموجب للقبح، بل هو مانع عنها.

حكم النوع الأول: وحكم هذا النوع أنه يكون (فى نفسه مع قطع النظر عن المعنى الموجب للقبح) صحيحًا مشروعًا بعد النهى أيضًا، فإن الشارع لم يَنهَ عن البيع والصلاة والوطء، وإنما منع عن كل ما يشغل المرء عن السعى، ومنع عن استعمال ملك الغير بغير إذنه، وعن قربان المرأة الحائضة.

ولهذا أى ولأجل أن القبح ليس فى نفس وطء الزوجة، بل لأجل معنى مجاور للوطء وهو كونه فى حالة الحيض، قلنا: إن وطء الزوجة المطلّقة بثلاث تطليقات فى حالة الحيض يجعلها (بهذا الوطء) حلالا لزوجها الأول، وكذلك بهذا الوطء (الوطء فى حالة الحيض) يثبت الإحصان للزوج، أى يصير به محصنًا، حتى لو زنى بامرأة وشهد عليه أربعة شهداء يرجم.

والنوع الثانى مما قَبح لغيره فِعل اتصل به المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفًا لازمًا له، ولا يتصور انفكاك ذلك الوصف عنه، كالبيع الفاسد (البيع بشرط لا يقتضيه العقد) وصوم يوم النحر، فإن البيع الفاسد كبيع الربا، وبيع العبد بشرط أن لا يخدم المولى (وهذا شرط لا يقتضيه العقد) وقد وجد فيه ركن البيع من أهله فى محلّه، فلا يكون قبيحًا بأصله، ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفًا له، وهو اشتراط الفضل فى بيع الربا، واشتراط ما لا يقتضيه العقد فى بيع العبد، وفى صوم يوم النحر المعنى الموجب وإن كان غير الصوم، لكنه اتصل به وصفًا، فالصوم فى نفسه مشروع، ولكنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذى هو محل أداء الصوم، وهو وقت ضيافة الله عباده، والوقت داخل فى تعريف الصوم، فإن الصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلاثة نهاراً مع النية.

مفهوم الأفعال الحسّية والشرعية ومعنى النهى عنهما

(١) الأفعال الحسّية هى التى تعرف حسًا، ولا يتوقف تحققها ووجودها على الشرع، كالزنا والقتل وشرب الخمر، فإن الناس كانوا يعرفون هذه الأفعال قبل نزول الوحى ومجىء الشرع.

(٢) والأفعال الشرعية هى التى يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلاة والصوم والبيع (الخالى عن الربا وعن الفساد) والإجارة (بشروطها المعتبرة عند الشرع) وسائر العبادات والمعاملات (التى كانوا لا يعرفونها قبل ورود الشرع) والنهى المطلق (الخالى عن القرينة) عن الأفعال الحسّية يقع على القسم الأول، أى يحمل على القسم الأول وهو القبيح لعينه وضعًا، أى القبيح فى حدّ ذاته وحقيقته كالزنا والقتل وشرب الخمر، فإنها قبيحة فى حد ذاتها وحقيقتها، ولا يوجد منها فرد غير منهىّ عنه.

وأمّا الأفعال الشرعية (كالصوم والصلاة والبيع) فيقع النهى المطلق عنها على القسم الثانى، أى يحمل عليه، وهو الـمُلتحَق بالنوع الأول لمعنى فى غيره، كالبيع

وقت النداء، والصوم يوم النحر، والصلاة فى الأرض المغصوبة، فإن البيع والصوم والصلاة كلّها مأمور به ومشروع فى حدّ ذاته، قال تعالى: ﴿وأقيموا الصلوة ولا تكونوا من المشركين﴾ وكذلك قال: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ وقال: ﴿وأحلّ البيع وحرّم الربوا﴾ وقال تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنّى شئتم﴾ وإنما جاء القبح فيها لأجل معنى يجاورها ويتصل بها، وهو ترك السعى إلى الجمعة فى البيع، والإعراض عن ضيافة الله فى الصوم، والانتفاع بملك الغير بدون إذنه فى الصلاة فى الدار المغصوبة، وتحمّل الأذى فى الوطء فى حالة الحيض، فعامّة الصلاة والصوم والبيع ووطء الزوجة جائزة ومشروعة، بل لازمة فى أكثر الأحوال.

فالقبح وصف متصل بها لأجل غيرها، لا لذاتها وضعًا، وقال الإمام الشافعى رحمه الله: إنّ النهى المطلق فى البابين أى فى النوعين (فى الأفعال الحسّيّة والشرعية) ينصرف إلى القسم الأول، وهو القبيح لعينه وضعًا وذاتًا، إلا بدليل يمنع الانصراف إليه، أى النهى عن الفعل الحسّى يقع على القبيح لعينه عندنا إلا بدليل يمنع الانصراف إليه، كالنهى عن قربان الحائض، فإنه محمول على القبيح لغيره.

والنهى عن الفعل الشرعى يقع عندنا على القبيح لغيره، إلا بدليل يدل على القبح لعينه، كبيع المضامين والملاقيح، وصلاة المحدث، فإن القبح فى بيعهما لعينه لعدم وجود المبيع حين العقد، وكذلك القبح فى صلاة المحدث لعينه لعدم أهليته للصلاة التى شرطها الوضوء.

ويحتمل أن يكون قوله: "إلا بدليل" استثناءً عن قول الشافعى وهو الأظهر لسياق الكلام، يعنى يحمل كلا النوعين على القبح لعينه إلا بدليل يقتضى الحمل على القسم الثانى، كالنهى عن البيع وقت النداء وصوم أيام النحر، والصلاة فى الأرض المغصوبة، فإن النهى فيها بالاتفاق محمول على القسم الثانى (القبيح لمعنًى فى غيره).

دليل الإمام الشافعى على حمل النهى المطلق على القسم الأول

لأن النهى فى اقتضاء القبح (فى المنهى عنه) حقيقةٌ أى هذا معنى حقيقى للنهى، كالأمر فى اقتضاءه الحسن فى المأمور به، فينصرف مطلق النهى إلى الكامل من القبح، وهو القبح لعينه، كالأمر يُراد من مطلقه الحسن لذاته، فإنه الكامل من الحسن، قوله: ولا يلزم إلخ هذا جواب من عند الشافعى رح على سؤال يرد عليه، وهو أنكم قلتم: إن النهى عن الأفعال الشرعية يقتضى القبح لعينه، فيقتضى رفع المشروعية عن المنهى عنه، وأن الظهار منهيّ عنه لكونه منكراً من القول وزوراً، ومع ذلك جعل سببًا لوجوب الكفارة التى هى عبادة من وجه، فلو كان المنهى عنه قبيحًا لعينه، فكيف يكون سببًا لوجوب عبادة؟ وحاصل الجواب أنّ كلامنا فى كون المنهى عنه قبيحًا لعينه وعدم سببيته لشىء فى النهى الوارد عن الفعل (والتصرّف) الموضوع لحكم مطلوب شرعًا، كالبيع للملك والنكاح للحلّ، هل يبقى ذلك الفعل بعد النهى سببًا لذلك الحكم أم لا؟ والظهار ليس بفعل أو تصرّف موضوع لحكم مطلوب شرعًا، بل هو حرام؛ لأنه منكر من القول وزور، وليس هو سببًا لوجوب الكفارة، بل إنما وجبت الكفارة جزاء لتلك الجريمة ولارتكاب الفعل الحرام، ووجود وصف الحظر والحرمة لم يخرج الفعل عن كونه سببًا صالحًا لإيجاب الجزاء، بل هو المؤثّر فى إيجاب الجزاء، كما فى قتل العمد، فإنه فعل محظور ومع ذلك أوجب القصاص جزاء لارتكاب ذلك الفعل الحرام، فكذا الظهار هو فعل حرام ومنهى عنه، فأوجب الكفارة جزاءً لارتكابه، وخلاصة الجواب كما قال المصنف، ولايلزم (عليه) الظهار (لأنه يقول) إن كلامنا فى حكم مطلوب تعلّق بسبب مشروع لأجل ذلك الحكم، كالملك المتعلّق بالبيع والحلّ المتعلّق بالنكاح، فمشروعية البيع للملك والنكاح للحلّ، فهل يبقى ذلك السبب بعد النهى سببًا؟ وهل يبقى الحكم مشروعًا مع وقوع النهى؟ أمّا ما هو جزاء كالكفارة، شُرع ذلك الجزاء زاجرًا، فيعتمد حرمة سببه كالقصاص، يعنى إنما يكون الجزاء بعد السبب المحظور والفعل الحرام، فكذلك الكفارة تكون بعدالظهار والقصاص يكون بعد القتل.

دليل الحنفية على أن النهى عن الأفعال الشرعية من القسم الثانى

ودليل الحنفية على أن النهى عن الأفعال الشرعية لا يقتضى القبح لعينه، ولايرفع مشروعية الفعل رأسًا أن النهى يراد به عدم ارتكاب الفعل الذى يكون داخلا تحت قدرة العبد واختياره، وعدم الفعل الذى هو منسوب إلى كسب العباد، فيعتمد النهى تصوّر الفعل وإمكانه أولا؛ ليكون العبد مبتلى باختياره بين أن يكفّ نفسه عن ارتكابه بالاختيار، فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره، فيعاقب عليه، وهذا أى كون المنهى عنه ممكن الوقوع لاختيار العبد بين فعله وتركه هو الحكم الأصلى فى النهى، فأمّا القبح فوصف قائم بالمنهى عنه يثبت لاقتضاء النهى إيّاه تحقيقًا لحكم النهى، فلا يجوز تحقيقه (تحقيق القبح) على وجه يبطل به ما أوجب القبحَ من النهى، ويبطل مقتضاه، بل يجب العمل بالأصل (وهو إمكان وجود الفعل المنهى عنه) فى موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان، وهو القبح فى موضعه، وهو أن يجعل القبح وصفًا للمشروع، فيصير مشروعًا بأصله، وغير مشروع بوصفه (كالصلاة فى الأرض المغصوبة، والبيع عند أذان الجمعة، والصوم فى أيام النحر، فهذه الأفعال الثلاثة مشروعة بأصلها وموصوفة بالقبح لأجل ما جاورها من استعمال ملك الغير بلا إذنه، ومن ترك السعى إلى الجمعة، ومن الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فيصير الفعل فاسدًا لأجل قبح اتصل به مثل الفاسد من الجواهر إذا بقى أصلها، وذهب لمعانها وبياضها واصفرّت، وكذلك يقال: لحم فاسد، إذا بقى أصله وتغيّر ريحه وطعمه، ولما قال المصنف "(فيصير مشروعًا بأصله غير مشروع بوصفه، فيصير فاسدًا مثل الفاسد من الجواهر") ورد عليه الإشكال إن بقاء المشروعية مع صفة الفساد إنما يمكن فى الأفعال الحسية؛ لأنها توجد بصفة القبح الموجب للفساد، فأما الأفعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء وصف مشروعيتها للتنافى بين المشروعية والقبح؛ فإن المشروعية تقتضى بقاءها، والقبح عدمها، وقد اجتمع الفساد والمشروعية فى الصلاة فى الأرض

المغصوبة، وفى صوم يوم النحر، فأجاب عنه المصنف بقوله: "ولا تنافى بينهما (بين المشروعية والقبح) إذ المشروعية يحتمل الفساد بسبب النهى الوارد عن الفعل الموصوف بصفة القبح كالإحرام الفاسد مثل إحرام من جامع قبل الوقوف بعرفة، فإنه فسد حجه، ولكن يبقى إحرامه وبقية المناسك، ولا يخرج به عن عهدة الحج، بل يجب عليه القضاء من العام القابل، ووجب عليه إجراء ذلك الحرام، ويلزم عليه الجزاء (الدم) بارتكاب المحظور فى حالة الإحرام، وهذا معنى قوله: "فوجب إثباته أى إثبات ذلك الإحرام الفاسد على هذا الوجه (أى كونه متّصفًا بصفة الفساد) رعايةً لمنازل (ومراتب) المشروعات، وهى أن ينزل الأصل وهو المقتَضِى -بكسر الضاد- فى محلّه، والمقتَضَى -بفتح الضاد- فى محلّه بأن لايجعل التبع مبطلا للأصل (المراد بالأصل المشروعية فى الأفعال الشرعية، والمراد بالتبع هو النهى الوارد لأجل القبح المجاور) ومحافظةً لحدودها، وهى أن يجعل النهى نهيًا وهو المنع عن الفعل ابتداء، وأن يجعل النسخ نسخًا، وهو المنع عن الشىء بعد مشروعيته، كنسخ العدّة بالتربّص إلى عام إلى التربّص بأربعة أشهر وعشر، فأمكن الجمع بين الفساد والمشروعية وزالت المنافاة.

وعلى هذا الأصل (وهو أن النهى عن التصرفات (الأفعال) الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها) قلنا: (١) إن البيع بعوض الخمر (يعنى إذا كانت ثمنًا) مشروع بأصله، وهو وجود ركنه فى محلّه (أى وجود الإيجاب والقبول فى المال؛ لأن الأصل فى البيع هو المبيع دون الثمن، وهو فى هذا البيع مال) ولهذا (١) يضاف عقد البيع إلى المبيع، يقول البائع: بعتُ الشىء الفلانى، ويقول المشترى: اشتريت متاع الفلان أو أرضه (٢) وكذلك شُرط فى البيع القدرةُ على تسليم المبيع دون الثمن (٣) ولأن الانتفاع إنما يكون بالمبيع دون الثمن، لأن الثمن وسيلة لحصول المبيع، و(هذا البيع) غير مشروع بوصفه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوّم شرعًا، فيصلح ثمنًا من وجه، وهو أنها مال، دون وجه، وهو كونها غير متقوّم عند الشرع، فصار العقد بها فاسدًا لا باطلا.

(٢) المثال الثانى : هو بيع الربا، قال المصنف : وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض .

(٣) وكذلك الشرط الفاسد فى معنى الربا فى أن البيع مشروع بأصله، وفاسد بوصفه، وهو الشرط الفاسد؛ لأنه لا يقتضيه العقد .

(٤) وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله، وهو الإمساك عن المفطرات لله تعالى فى وقته (أى اليوم) وغير مشروع بوصفه، وهو الإعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت بالصوم (أى لأجل الصوم) .

ألا ترى أن الصوم يقوم (يتحقق) بالوقت، ولا خلل فيه، والنهى متعلّق بوصفه وهو كونه يوم عيد (وضيافة) فصار الصوم فاسدًا (لأجل كونه فى يوم الضيافة، لا لأجل كونه صومًا) ولهذا، أى ولأجل أنّ الفساد ليس لأجل نفس الوقت، بل لأجل فعل (صوم) يقع فيه صح النذر بالصوم فيه عندنا (بأن يقول : لله علىّ أن أصوم يوم النحر أو أيام النحر) لأنه نذر بالطاعة (بطاعة الله بالصوم) وإنما يكون وصف المعصية وهو الإعراض عن الضيافة متصلا بذات الصوم فعلا (وذات الصوم هو فعله بالإمساك فى اليوم) ولا يتصل وصف المعصية باسم الصوم ذكرًا، يعنى لم يكن فى كلامه الدالّ على نذر الصوم شىء يدل على المعصية، وإنما تقع المعصية بعد شروعه فى يوم النحر، وهذا معنى قوله : "وإنما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرًا" .

(٥) ووقت طلوع الشمس ودلوكها (قيامها وهو قبيل الزوال وغروبها) صحيح بأصله فاسد بوصفه، وهو أنه (أن الوقت عند الطلوع والقيام والغروب) منسوب إلى الشيطان (لكون العبادة فيها لرضا الشيطان) كما جاءت به السنة إلا أن أصل الصلاة لا تتوقف على وقت معين (لا تصح بعده) كالصوم لأن الوقت ظرف للصّلاة لا معيار لها، ولا تأثير للظرف فى إيجاد المظروف، بل هى توجد فى حصة معيّنة من الوقت المقرر لها بأفعال معلومة، فلا يكون فساد الوقت مؤثرًا فى الصلاة

لأجل نفس الوقت، بل يكون الفساد لأجل وصف مجاور للوقت، وهو كونه منسوبًا إلى الشيطان، بخلاف الصوم لأنه يوجد بالوقت؛ إذ الوقت معيار له، بل الوقت سبب الصلاة، فلا بد أن يتقدم بعض أجزاء الوقت على الصلاة لتحقق معنى السببية، فصارت الصلاة فى ذلك الوقت المنسوب إلى الشيطان ناقصة، لافاسدة، وبين النقصان والفساد فرق واضح، فقيل: لا يتأدى فيها أى فى هذه الأوقات الثلاثة الواجب الكامل، كما إذا قضى رجل الظهر، وأراد أن يقضيها فى أحد هذه الأوقات الثلاثة؛ لأنها وجبت كاملة، فوجب قضاءها فى وقت كامل.

ويضمن المصلّى القضاءَ إذا شرع نفلا فى هذه الأوقات، ثم تركه ونقضه قبل التمام، وينبغى أن يقضى صلاته النفلية التى تركها بعد الشروع فى وقت تحلّ فيه الصلاة، ثم دخل الوقت المكروه لاستدراك النقصان الواقع بسبب الوقت.

وأمّا الصوم فيقوم (يتحقق ويوجد) بالوقت، ويُعرف به لأنه يقال: هو الإمساك عن المفطرات الثلاثة نهارًا، فيزيد بزيادة الوقت، وينتقص بنقصانه، فازداد أثر الوقت فى الصوم، فصار الصوم فاسدًا بفساد الوقت، لا ناقصًا؛ لأن فى النقصان يبقى الأصل مع وجود النقصان، فيكمله بالقضاء، وأمّا الفساد فيزيل العمل من أصله ووصفه، فلا يجب إعادته بإرادة التكميل؛ لأنه لم يبقَ شيئًا ناقصًا حتى يكمله، فلم يضمن الصائم قضاء صومه الذى صامه يوم النحر، ثمّ أفسده).

ولما ورد السؤال على هذا الأصل (أن النهى عن الأفعال الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها بعد النهى أيضًا) بأن النكاح فعل مشروع فى أصله لقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ ولكن النكاح بلا شهود لم يبقَ مشروعًا أصلا بعد ورود النهى، وهو قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» فأجاب عنه المصنّف بقوله: ولا يلزم (على هذا الأصل نقضًا) النكاح بغير شهود لأنا لا نسلّم أن مفهوم الحديث هو النهى عن النكاح بغير شهود، بل نقول: هو (أى النكاح بغير شهود) منفى لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» فكان هذا نسخًا لمشروعية أصل

النكاح بدون شهود، فكان ذلك الحديث إخبارًا عن عدم وجود النكاح أصلا، يعنى لاشك أن النهى عن الفعل المشروع يقتضى بقاء المشروعية بعد النهى إلا فى النكاح بغير شهود، فإنه ليس بمنهى، بل هو منفى أصلا ووصفًا، وهذا الحديث مثل قوله عليه السلام: «لاصلاة إلا بالطهارة».

وثانيًا: أنّ النكاح شُرِع لملك ضرورىّ (وهو ملك المتعة) فلا ينفصل عن الحلّ، والتحريم يضادّه، فلا يجمع النكاح مع النهى المفيد للحرمة، فلا يمكن الحمل على النهى؛ لأن النهى يوجب بقاء المشروعية، وهنا لم يتحقق النكاح أصلا حتى يُمنع بالنهى عنه، ولا يمكن بقاء المشروعية فيما لا يتحقق فعل النكاح لأجل عدم الشهود، ولأنّ الحلّ ضرورى لملك المتعة الذى يوجد بالنكاح، ولا نكاح هنا بغير شهود، فلا حلّ أيضًا، بخلاف البيع لأنه شُرِع لملك العين والحلّ فيه تابع، ألا ترى أن البيع شُرِع فى موضع الحرمة كالأمة المجوسية، وفيما لا يحتمل حلّ ملك المتعة أصلا كالعبيد والبهائم، فيبقى البيع بعد النهى أيضًا لأن حكمه الملك، وقد يلزمه ملك المتعة فيما اشترى أمة مسلمة، وأمّا النكاح فشرع لملك المتعة فقط، فلا يجمع مع النهى.

الجواب عن السؤالين الآخرين: الأول: أنّ النهى عن الأفعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية أصلا، ولا شك أن الغصب فعل حسّى قبيح لعينه ومنهى عنه بقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾.

ثم أنتم جعلتموه مشروعًا بعد النهى وسببًا لملك المغصوب بعد أداء الضمان، والثانى: أن الزنا فعل حسى قبيح لعينه بقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ وقد قلتم بمشروعيته بعد النهى: حيث جعلتموه سببًا وموجبًا لحرمة المصاهرة التى هى نعمة ﴿جعل بينكم نسبًا وصهرًا﴾ ولا تنال النعمة إلا بسبب مشروع، فظهر أن الزنا مشروع بعد النهى؟ فأجاب المصنّف عن السؤال الأول بقوله: ولا يقال فى الغصب: بأنه يثبت به الملك مقصودًا، بل يثبت الملك للغاصب شرطًا لحكم شرعى

وهو وجوب الضمان؛ لأنه (أى الضمان) شرع جبراً للمغصوب، فيعتمد وجوب الضمان الفوات أى فوات المغصوب وشرط الحكم تابع له، فصار حسنًا بحسنه.

(١) حاصل الجواب عن السؤال الأول: نحن لا نقول فى الغصب: بأنه يثبت به اللك للغاصب مقصوداً، كما يثبت بالبيع والهبة، وكما يثبت الحلّ بالنكاح، بل يثبت به الملك شرطًا لحكم شرعى وهو الضمان، وبيانه أن الضمان الواجب على الغاصب بالغصب بدل العين عندنا لا بدل اليد؛ لأنّ الضمان إنما يجب بمقابلة ما هو مقصود المالك وهو الدراهم مثلا، فيجب الضمان على الغاصب جبراً لنقصان صاحب الدراهم، فالجبر بالضمان يستدعى فوات عين المغصوب حتى لا يمكن ردّه، ومن ضرورة قضاء العين بالقيمة عدم ملك صاحب الدراهم فيها لتكون القيمة جبراً لما فات عنه من العين، ولئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك واحد.

وما يتوقف إثباته على الشرط يقدّم عليه الشرط لا محالة، وهنا الحكم هو وجوب الضمان على الغاصب (بعد هلاك المغصوب) وشرطه ثبوت ملك الغاصب فى العين؛ لأنه وجب عليه بدلها فى صورة الضمان، وشرط الحكم (أى ثبوت الملك للغاصب) تابع فى وجوده له (للحكم وهو وجوب الضمان، فصار الشرط حسنًا بحسن الحكم، والحاصل أن ثبوت الملك ليس لأجل الغصب الذى هو قبيح ومنهى عنه، بل هو شرط وتابع لوجوب الضمان الذى هو جبر لنقصان المالك وحسن لغيره.

(٢) وحاصل الجواب عن السؤال الثانى: وكذلك الزنا لا يوجب (حرمة) المصاهرة أصلا بنفسه، بل إنّما هو سبب للماء (المنىّ) والماء سبب للولد، والولد هو الأصل فى استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان فيه، ثمّ تتعدى منه (من الولد) إلى أطرافه وهم أبواه وإخوته وأخواته، وتتعدّى إلى أسبابه (أى تتعدّى سببية ثبوت حرمة المصاهرة إلى أسباب ولادة الولد من النكاح، والزنا،

والوطء، والتقبيل، واللمس بشهوة، وغيرها من دواعى الوطء) فتثبت عندنا حرمة المصاهرة بهذه الأسباب أيضًا، أى وكما أن الغصب لا يوجب الملك بنفسه قصدًا، لا يوجب الزنا أيضًا حرمة المصاهرة أصلا، يعنى نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا لأجل أنه زنا وفعل قبيح ممنوع، ولكن جعلناه موجبًا لهذه الحرمة لأجل أنه سبب لخروج الماء (المنىّ) كالوطء الحلال، والماء سبب لوجود الولد الذى هو المستحق للكرامات البشرية والحرمات أى حرمة أطرافه عليه، وبيانه أن أصل هذه الحرمة فى الوطء الحلال ليس لثبوت الملك فى الولد، ولكن المعنى الموجب للحرمة هو البعضية، وهو أن ماء الرجل يختلط بماء المرأة فى الرحم، ويصير ولدًا إن شاء الله تعالى، ويثبت به بين الواطئ وبين هذا الماء بعضية، وكذا بينه وبين الموطوءة، فيصير بعض كل من الرجل والمرأة مختلطًا ببعضه، فيثبت به حكم البعضية التى بين المرأة وبين أمّهاتها وبناتها، وكذا يثبت حكم البعضية التى بين الرجل وبين أبنائه وآبائه، ثم لما صار ذلك الماء إنسانًا استحق سائر الكرامات البشرية، ومن جملتها حرمة المحارم، فثبت الحرمة فى حق الولد للبعضية، أعنى تحرم عليه أمهات الموطوءة وبناتها، وآباء الواطئ وأبناؤه للبعضية الحقيقية التى بينه وبينهم.

(والله أنا ما علمتُ حقيقة جزئية الموطوءة للواطئ لأجل الولد، وأمّا جزئية الوالدين للولد، فمعقول ومفهوم، وهذه الجزئية ليست شيئًا غير التكلفات البعيدة والتأويلات الباردة.

ثمّ ذكر المصنف قاعدةً كليةً فى سببية الزنا لحرمة المصاهرة، فقال: وما قام مقام غيره (كالنوم فإنّه قام مقام خروج النجاسة فى كونه ناقضًا للوضوء، والتقاء الختانين فإنه قام مقام الإنزال فى وجوب الغسل، والسفر، فإنه قام مقام المشقة فى رخصة القصر والإفطار) إنما يعمل ويؤثّر بعلّة الأصل (وهو خروج النجاسة والإنزال والمشقة) فكما أن لأجل هذه الأصول يترتب الحكم (من وجوب الوضوء

والغسل والقصر وجواز الإفطار) كذلك يترتب الحكم بما قام مقام هذه الثلاثة من رعاية علّة أصلها، ثم نوّر تلك القاعدة وقال: ألا ترى أنّ التراب لما قام مقام الماء نظرًا إلى كون الماء مطهّرًا (أى قام مقامه فى التطهير) سسقط عنه رعاية وصف التراب، وهو التلويث والتريب، فكذلك (أى مثل هذا النائب) ههنا هدر وسقط وصف حرمة الزنا لقيامه مقام ما لا يوصف بالحرمة، وهو الولد فى إيجاب حرمة المصاهرة؛ لأنه (الزنا) سبب للولد، فأعطى للسبب حكم المسبب وهو إيجاب حرمة المصاهرة مع قطع النظر عن رعاية وصف السبب؛ لأن الاعتبار بالأصل.

بحث حكم الأمر والنهى فى ضدّ المأمور به والمنهى عنه

قال المصنّف: فصل فى حكم الأمر والنهى فى ضدّ ما نُسب إليه الأمر من المأمور به، وضدّ ما نُسب إليه النهى من المنهى عنه.

اختلف العلماء فى ذلك (فى حكم ضدّهما) (١) والمختار عندنا أن الأمر بالشيء يقتضى كراهة ضدّ المأمور به (وهو المختار للقاضى الإمام أبى زيد، وشمس الأئمة السرخسى، وفخر الإسلام البزدوى، وصدر الإسلام ومن تابعهم من المتأخرين).

المثال التطبيقى: إذا قلت فى طلب الحركة من الفاعل: تحرّك، فالمأمور به هو الحركة، وضدّه السكون، فهل يدل طلب الحركة على منع السكون على وجه الكراهة أو الحرمة؟ وكذلك إذا قلت: لا تسكن فالمنهى عنه هو السكون، فهل يدل النهى عن السكون على طلب الحركة ندبًا أو وجوبًا؟ فأشار المصنف إلى الاختلاف فى هذه، ثم بين القول المختار عند الحنفية، وردّ قول المخالفين بقوله: لا أن يكون الأمر موجبًا حرمة الضدّ، أو يكون دليلا عليها.

ثمّ الضد قد يكون واحدًا، كما يكون ضدّ الإيمان هو الكفر، وضدّ الصدق هو الكذب، وقد يكون الضدّ متعددًا، كضدّ القيام من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيرها.

ثمّ استدل بقوله: لأنه (الأمر) ساكت عن غيره (لا يدل عليه لا إثباتًا ولا نفيًا) ولكن تثبت به حرمة الضدّ أو كراهته ضرورة حكم الأمر، والثابت بهذا الطريق (طريق الضدية) يكون مثل الثابت بطريق الاقتضاء دون الثابت بالدلالة (دلالة النص) التى يفهم علّتها لغةً لا اجتهاداً، وإنما يقدّر الحكم بالكراهة فى الضدّ على قدر الضرورة؛ لأنها تندفع بتقدير الكراهة دون الحاجة إلى تقدير الحرمة، وفائدة هذا الأصل (أى اعتبار كراهة الضدّ دون حرمته) أن التحريم (تحريم الضدّ) لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث إنه يُفوّت الأمر، فإذا لم يفوّته، كان مكروهًا كالأمر بالقيام، فإنه ليس بنهى عن القعود قصداً.

والحاصل أن الأمر لم يوضع للتحريم (تحريم ضدّه) حتى يقتضيه، وإنما يثبت التحريم ضرورةً، وهى إذا كان الاشتغال بالضدّ مفوّتًا للمأمور به كالاشتغال بالإفطار، فإنه يفوّت الصوم، فيكون الإفطار فى نهار رمضان حرامًا، فالأمر بالصوم ﴿فليصمه﴾ يوجب حرمة ضدّه وهو الإفطار، أمّا إذا لم يفوّت المأمور به الاشتغال بضدّه، كان الضدّ مكروهًا كالأمر بالقيام فى الصلاة، فإنه ليس بنهى عن القعود بطريق الأصالة والقصد، حتى إذا قعد فى الصلاة، ثمّ قام، لم تفسد صلاته بنفس القعود؛ لأنه لم يفت به ما هو الواجب بالأمر، ولكنه (القعود) يكره، لأن الأمر بالقيام يقتضى كراهة القعود، وعلى هذا القول (وهو أن الأمر بالشىء يقتضى كراهة ضدّه) يحتمل أن يكون النهى مقتضيًا فى ضدّه (المنهى عنه) إثبات سنة تكون فى القوّة كالواجب، ولهذا أى لأجل النهى يحتمل فى ضدّ المنهى عنه إثبات سنة قوية كالواجب، قلنا: إن المحرم لما نُهِى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الإزار والرداء.

والحاصل أنّ حكم النهى فى ضدّ المنهى عنه هو كونه سنّةً قويةً كالواجب، كما أن حكم الأمر فى ضدّ المأمور به هو الكراهة، فكما أن الأمر لا يدل على تحريم ضدّه، كذلك النهى لا يدل على وجوب ضدّه أى ضدّ المنهى عنه، بل يدل على كونه سنةً قويةً.

بيان الأسباب (الطرق) التى يُعرف بها المشروعات

(١) قال عامّة أصحابنا (الحنفية) وبعض الشافعية وعامّة المتكلّمين: إن لأحكام الشرع أسبابًا تضاف إليها وجوبها وتمتاز بها، وليس الموجب للأحكام تلك الأسباب، بل الموجب للحكم والشارع له فى الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لأن الإيجاب يصدر من الشارع دون غيره، وهو اختيار الشيخ أبى منصور الماتريدى.

(٢) وقال جمهور الأشاعرة: إنّ اللعقوبات وحقوق العباد أسبابًا يضاف وجوبها إليها، فأمّا العبادات فلا يضاف وجوبها إلا إلى إيجاب الله تعالى وخطابه، ودليل العامّة (عامّة الفقهاء والمتكلّمين) أنهم قالوا: إن الله تعالى شرع للعبادات أسبابًا يضاف وجوبها إليها، والموجب فى الحقيقة هو الله تعالى.

كما شرع لوجوب القصاص والحدود أسبابًا يضاف الوجوب إليها، والموجب هو الله تعالى (١) فجعل سبب وجوب القصاص القتل (٢) وسبب وجوب الضمان الإتلاف (٣) وسبب حلّ الوطء النكاح (٤) وكذا شرع لوجوب العبادات أسبابًا عُرفت سببيتها بإشارات النصوص أيضًا، فمن أنكر جميع الأسباب، وعطّلها وأضاف الإيجاب إلى الله تعالى مستقيمًا، فقد خالف النصّ والإجماع، وصار جبريًا خارجًا عن مذهب السنة والجماعة، وإلى هذا المذهب أشار المصنف وقال: اعلم أنّ أصول الدين (وهو الإيمان بالله كما هو بأسماءه وصفاته، والإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقَدَر خيره وشرّه).

وفروعه (من العبادات والعقوبات والمعاملات والأخلاقيات) مشروعة (ثابتة) بأسباب جعلها الشرع (الشارع) أسبابًا لها، والمراد بالأسباب العلل؛ لأنها هى الموجبة للأحكام ظاهرًا، ولكن المشايخ اختاروا لفظ "السبب" لأنه أعمّ، ولأن هذه الأسباب فى الحقيقة أمارات وعلامات على إيجاب الشارع الذى هو غيب عنا، لا لأنها موجبة فى الحقيقة بذواتها؛ لأن الوجوب حادث، فلا بد له من

محدث، ولامحدثَ إلا الله سبحانه، ولكنه جعل الأسباب أمارات على الإيجاب تيسيراً على العباد، فيضاف الإيجاب إلى تلك الأسباب مجازًا لا حقيقةً.

(١) كسببية البيت لوجوب الحج (٢) والشهر (شهر رمضان) للصوم (٣)وسببية الأوقات لوجوب الصلاة (٤) وأسباب العقوبات (كالقتل، والزنا، والسرقة، وشرب الخمر، وقذف المحصنِ والمحصنةِ لوجوب القصاص والرجم أو الجلد، والقطع، وكالردة للقتل.

وأمّا الكفارة (بأنواعها) التى هى دائرة بين العبادة (لأداءها بالصوم أو التحرير أو الإطعام) وبين العقوبة (لأجل تحريم امرأته بالظهار، ولأجل قتل الخطأ، أو لأجل الحنث، أو لأجل الإفطار فى رمضان عمداً) فتجب (تلك الكفّارات) بسبب متردد بين الحظر والإباحة، وتضاف الكفّارة إليه يعنى لا بد أن يكون سبب الكفارة أيضًا دائرًا بين الحظر والإباحة ليكون مناسبًا لمسبّبه فى كونه متردّداً بين العبادة والعقوبة، ومن أسباب الكفارة الإفطار عمداً فى رمضان من غير عذر شرعى، فإنه (الإفطار) عمداً مباح من حيث إنه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له، واختيار ذلك الفعل بيد المفطر، ومحظور من حيث إنه جناية على الصوم، فيصلح سببًا للكفارة المتردّدة بين العبادة والعقوبة، وكذلك بقية أسباب الكفّارة.

(٥) ومشروعية المعاملات وجب لأجل تعلق البقاء المقدور للبشر بالاشتغال والخوض فى تلك المعاملات، يعنى البقاء الممكن للبشر فى هذا العالم سبب لشرعية المعاملات ووجوب الشغل بها؛ لأن الله تعالى خلق هذا العالم وقدّر بقاءه إلى قيام الساعة، وهذا البقاء إنما يكون ببقاء الجنس (أى نوع الإنسان) وبقاء الجنس بالتناسل، وذلك بإتيان الذكور الإناث فى مواضع الحرث، فشُرِع له طريق يتأدّى به ما قدّر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد أو ضياع، وهو طريق النكاح بلاشركة فى المرأة؛ لأنّ فى التغالب فساداً، وفى الشركة ضياعًا، وهذا النكاح إحدى المعاملات التى شرعه الله تعالى للبقاء.

(٦) وسبب وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسماءه وصفاته هى الآيات الدالّة على حدوث العالم، وإن كان وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى فى الحقيقة، ولكنّه فى الظاهر منسوب إلى حدوث العالم، لأن إيجابه تعالى إمّا بالدليل النقلى كالرسل والكتب، وإمّا بالدليل العقلى وهو حدوث العالم واحتياجه إلى محدث وموجد، ولما ورد على المصنّف سؤال بأنه إذا كان الوجوب فى أصول الدين وفروعه بالأسباب، فما هى فائدة الأمر؟

فأجاب عنه بقوله: إنما الأمر لإلزام أداء ما وجب علينا بسببه السابق وتفصيل الجواب أنّ هناك أمرين: أحدهما: نفس الوجوب، وثانيهما: وجوب الأداء، فبالسبب يثبت نفس الوجوب، وبالأمر يثبت وجوب الأداء، وبينهما فرق واضح كالبيع يجب به الثمن أى بالبيع يثبت نفس وجوب الثمن، ثم يطالب البائع أداء الثمن، فوجوب الأداء يثبت بالمطالبة.

والدليل على هذا الأصل (كون وجوب الأداء بعد نفس الوجوب، وأن وجوب الأداء بالأمر ونفس الوجوب بالسبب) إجماع العلماء على وجوب الصلاة على النائم والمجنون والمغمى عليه (إذا لم يستوعب الجنون والإغماء أكثر من يوم وليلة، فلو كان نفس الوجوب بالأمر ما كان هؤلاء الثلاث أهلا للوجوب؛ لعدم فهمهما الأمر الوارد من جانب الشرع، فلا يكونون أهلا للخطاب، ولكن الوجوب بالسبب، ووجوب الأداء بالأمر، فيتوجّه الخطاب إلى النائم بعد استيقاظه، وإلى المجنون والمغمى عليه بعد إفاقتهما، حتى أمروا بالقضاء بعد الانتباه والإفاقة، والقضاء لا يجب إلا بدلا عن الفائت.

طريق معرفة السبب

وإنما يعرف السبب (أى كون الشىء سببًا لحكم) بأمرين: أحدهما: نسبة الحكم وإضافته إلى ذلك الشىء كقولك: صلاة الظهر، وصوم رمضان، وحج البيت، وحدّ الشرب، وكفّارة القتل.

وثانيهما: تعلّق الحكم به (بالسبب) بأن لا يوجد الحكم بدونه، ويتكرر بتكرره[١]، فإنه لا توجد صلاة الظهر أداءً في غير وقت الظهر، ولا صوم الفرض في غير رمضان، ويتكرران بتكرّر وقتهما الذي هو السبب؛ لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء الآخر (إضافة الصلاة إلى الفجر، وإضافة الصوم إلى رمضان) أن يكون الثاني (المضاف إليه) سببًا للأوّل (المضاف).

ويرد هنا سؤال، وهو أنكم قلتم: إن الإضافة دليل السببية، وقد يضاف الحكم إلى شرطه أيضًا مع أنه ليس بسبب، فأجاب عنه المصنف بقوله: "وإنما يضاف (أي الحكم) إلى الشرط مجازًا" لأجل وجود الحكم عند وجود الشرط، فشابه السبب، وجازت إضافة الحكم إليه مجازًا بهذه العلاقة، وهي وجود الحكم بعد وجود الشرط، كما يوجد بعد وجود السبب، فإن الصلاة كما تتوقف على الوقت الذي هو سبب لها تتوقف على الوضوء الذي هو شرط لها، والأصل في الكلام هو الحقيقة، أي حمل الإضافة على السببية دون الشرطية، إلا عند القرينة، وقوله: "وكذا إذا لازمه فتكرر بتكرّره دلّ على أنه يضاف إليه" دليل لقوله: "وتعلّقه به" يعني هذا دليل للأمر الثاني من الأمرين الدالّين على السببية، فمعنى كلامه: كما أن نسبة الشيء إلى الشيء الآخر تدل على السببية، كذلك لزوم أمر لآخر وجودًا وتكرره به دليل على السببية، كلزوم الصلاة للأوقات الخمسة، وتكررها بتكرّر الأوقات، فإن هذا اللزوم دليل على الإضافة وعلى سببية الوقت، فيضاف الحكم (الصلاة) إلى سببه وهو الوقت، فيقال: صلاة العصر وصلاة المغرب، وصوم رمضان، وفي العرف أيضًا يضاف الأمور إلى أسبابها، نحو قولهم: حرارة النهار، وبرد الليل.

ثم أجاب المصنّف عن سؤال آخر وهو أن الإضافة لما كانت دليل السببية شرعًا، وفي صدقة الفطر وُجِدت الإضافة إلى الرأس، فيقال: صدقة الرأس أو

---

(١) فيكون تكرار الواجب بتكرر السبب دون الأمر، فإنّ الأمر لم يتكرر.

الرؤوس، ووجدت الإضافة إلى الوقت أيضًا، فقيل: صدقة الفطر أى صدقة وقت الإفطار، وكذلك يتكرر الواجب (الصدقة) بتكرّر الوقت مع وحدة الرأس، فلم جعلتم الرأس سببًا، والوقت (وقت الفطر) شرطًا، ولم يجعل الوقت سببًا كما يكون فى الصلاة والصوم؟

فقال فى تفصيل الجواب: "وإنما جعلنا الرأس سببًا فى صدقة الفطر، والفطر شرطًا مع وجود الإضافة إليهما (إلى الرأس والوقت (وقت الفطر) لأن وصف المؤنة الموجبة للصدقة يُرجّح الرأس فى كونه سببًا أى للسببية، وتكرر الوجوب (وجوب الصدقة) بتكرّر الفطر (يعنى الوقت) بمنزلة (بمثل) تكرّر وجوب الزكاة بتكرّر الحول (يعنى الوقت) فكما أن السبب للوجوب فى الزكاة هو المال النامى دون الحول، كذلك فى صدقة الفطر السبب هو الرأس دون الفطر (أى وقت الإفطار، وهذا معنى قوله: "لأن الوصف الذى كان الرأس لأجله سببًا (وهو المؤونة) يتجدد بمضى الزمان، كما أن النماء الذى لأجله كان المال سببًا لوجوب الزكاة يتجدد بتجدّد الحول، ويصير السبب بتجدد الوصف (كالرأس بتجدّد المؤنة، والمال بتجدّد (النماء) بمنزلة المتجدّد بنفسه (يعنى فتجدد المؤنة هو تجدد الرأس فى الصدقة وتجدد النماء هو تجدد المال فى الزكاة).

وعلى هذا أى تجدّد السبب بتجدّد وصفه تكرّر العشر والخراج مع اتحاد السبب فى نفسه، وتكرّره بتكرّر وصفه، فإن سبب كل واحد من العشر والخراج الأرض النامية لإضافة العشر والخراج إليها، يقال: أرض عشرية، وأرض خراجية، وهى واحدة لا تتجدّد ولا تتكرّر، ولكن وصفها وهو النماء، وما حصل منها يتجدّد ويتكرّر، فلأجل تجدّد وصفها جُعلت كالمتجدّدة بنفسها، إلا أن المعتبر فى العشر حقيقة النماء بالخارج منها، وفى الخراج بالخارج حكمًا، وهو التمكّن والقدرة على الزراعة، وإن لم يزرعها صاحبها مع القدرة وعدم الآفة.

بحث العزيمة والرخصة وتعريفهما

تعريف العزيمة وأقسامها: وهى فى اللغة: القصد المؤكّد، يقال: عَزَمتُ على كذا عزمًا وعزيمةً، إذا أردتَ فعله وقطعت (جزمت عليه) ومنه قوله تعالى: ﴿فإذا عَزَمْتَ فتوكّل على الله﴾ وقوله تعالى: ﴿فإذا عزمَ الأمرَ فلو صَدَقوا الله لكان خيرًا لهُم﴾.

وفى الاصطلاح: العزيمة فى أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض، أى المراد به ما ثبت من الأحكام ابتداءً بإثبات الشارع من غير عذر من الأعذار العارضة للمكلّف.

أقسام العزيمة: ثم الحكم الثابت بالعزيمة أربعة أقسام: فرض، وواجب، وسنّة، ونفل، ويشمل هذه الأقسام الفعل والترك.

١- **فالفرض:** لغةً القطع (الجزم) والتقدير (التعيين)[1]، وشرعًا: ما ثبت وجوبه بدليل لاشبهة فيه، مثل الإيمان والصلوات الخمس والزكاة.

حكم الفرض: وحكمه اللزوم علمًا وتصديقًا بالقلب، وعملا بالبدن، وإقرارًا باللسان، حتى يكفّر (ينسب إلى الكفر جاحده (منكره) ويُفسّق تاركه بلاعذر.

٢-**تعريف الواجب:** هو فى اللغة مأخوذ من الوجبة، وهى السقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿فلمّا وجبت جنوبها﴾ أى لما سقطت بُدُن الأضاحى على جنوبها بعد الذبح، سُمّى به لأنه ساقط فى إثبات العلم القطعى الذى يكون فى الفرض أى أقلّ من الفرض لعدم كونه قطعيًا مثله.

وشرعًا: هو ما ثبت وجوبه (لزومه) بدليل فيه شبهة، يعنى الواجب، فى الشريعة: اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل غير قطعى، مثل تعيين الفاتحة، وتعديل الأركان فى الصلاة، وصدقة الفطر والأضحية ونحوها من الواجبات.

---

(١) قال تعالى: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ أى قطعنا الأحكامَ فيها قطعًا، وقال تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم﴾ أى ما ألزمنا عليهم، وقيل: ما عيّنّا عليهم من نفقة أزواجهم أو مهورهنّ.

حكم الواجب: وحكمه اللزوم عملا بالبدن لا علمًا على اليقين حتى لا يكفّر (لا ينسب إلى الكفر) جاحده، ويفسّق تاركه (ينسب إلى الفسق تاركه) إذا استخفّ (وأهان) بأخبار الآحاد، وأمّا إنكاره أو تركه متأوّلا (بضعف السند أو المتن أو بوجه آخر) فلا يكفّر فى الإنكار، ولا يفسّق بتركه.

والحاصل أن ترك الواجب على ثلاثة أوجه: (١) أن يتركه مستخفًا بأخبار الآحاد بأن لا يرى العمل بها لازمًا (٢) أو تركه متأوّلا لها (٣) أو تركه غير مستخفّ بها ولا متأوّل.

ففى القسم الأول يجب تضليله (الحكم بضلالته وفسقه) وإن لم يكفّر؛ لأنه ردّ خبر الواحد وذلك بدعة، وفى القسم الثانى لا يجب تضليله ولا تفسيقه؛ لأن التأويل سيرة السلف والخلف فى النصوص عند التعارض.

وفى القسم الثالث يفسّق ولا يضلّل؛ لأن العمل بالواجب ما وجب إلا لأداء الطاعة، والترك من غير تأويل معصية وفسق، هذا هو المذكور فى عامّة الكتب.

ويدل عليه كلام شمس الأئمة وهو الصحيح، وما ذُكِر هنا (فى كلام المصنّف) يشير إلى أن تركه لا يوجب التضليل أصلا، وتوجب التفسيق بشرط أن يكون مستخفًا، ولا يوجبه إذا كان متأوّلا، والإمام الشافعى رح أنكر التفرقة بين الفرض والواجب، وقال: هما مترادفان، ويطلقان على معنى واحد.

(٣) تعريف السنة: واعلم أن المراد بالسنة الواقعة قسيمًا للفرض والواجب هى السنة الفعلية، كما يظهر من التعريف والأمثلة.

السنة فى اللغة: الطريقة حسنةً كانت أو سيئةً، كما فى قوله ﷺ: «من سنّ سنّةً حسنةً فله أجره وأجر من عمل بها ومن سنّ سنّة سيئةً فله وزره ووزر من عمل بها» الحديث.

وهى فى الشريعة: اسم للطريقة الحسنة المسلوكة فى الدين من غير افتراض ولا وجوب، سواءً سلكها رسول الله ﷺ أو غيره ممن هو علم فى الدين من أصحابه وأتباعهم.

حكم السنة: وحكمها هو الاتباع، فقد ثبت أن رسول الله ﷺ متبع فيما سلك من طريق الدين، وكذا الصحابة بعده، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خالٍ عن صفة الفرضية والوجوب، إلا أن تكون السنة من أعلام (علامات) الدين كصلاة العيد والأذان، والإقامة، والصلاة بالجماعة؛ لأن هذه السنن بمعنى الواجب فى حكم العمل؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾ وقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقوله عليه السلام: «عليكم بسنّتى وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين»[١]، وعند المصنف حكمها: أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولاوجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحيائها، فنستحق الأمة بتركها.

أنواع السنة باعتبار التأكيد وعدمه: وهى نوعان: (١) سنّة الهدى يعنى السنة التى يكون أخذها والعمل بها من تكميل الهدى أىّ الدين، فالهدى هنا بمعنى الدين، كما فى قوله ﷺ: «الجماعة سنّة من سنن الهدى» أى من سنن الدين.

تعريف سنة الهدى: وهى التى تتعلّق بتركها كراهة وإساءة[٢] مثل الأذان، والإقامة، والجماعة، وصلاة العيد، والسنن الرواتب.

(٢) والنوع الثانى من السنن سنن الزوائد: وهى التى أخذها والعمل بها حسن، ولا يتعلّق بتركها كراهة ولا إساءة، نحو تطويل القراءة فى الصلاة وتطويل الركوع والسجود، وسائر أفعاله (المصلّى) التى كان يأتى بها فى الصلاة فى حالة القيام والركوع والسجود والقعود، ونحو أفعاله عليه السلام خارج الصلاة من المشى واللبس والأكل والشرب، فإن لا يطالب بإقامتها، ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئًا، وهذا معنى كلام المصنف "كسير النبى ﷺ فى قيامه وقعوده ولباسه".

وعلى هذا أى على أن السنن نوعان: سنن الهدى وسنن الزوائد، وأن تارك سنن الهدى يستحق الإساءة والكراهة، وتارك سنن الزوائد لا يستحق شيئًا منهما،

---

(١) كتاب التحقيق لعبد العزيز البخارى (١٣٥ و١٣٦).

(٢) أى يستحق جزاء الإساءة وجزاء ارتكاب المكروه.

اختلف أجوبة المسائل فى باب الأذان من "المبسوط"، فقيل مرةً: (يكره) ومرةً: (قد أساء) وأخرى: (لا بأس به) وهذا معنى قول المصنف: (وعلى هذا تخرّج الألفاظ المذكورة فى باب الأذان من "المبسوط" من قول محمد: يكره أو قدأساء، ولا بأس به، وحيث (أى فى موضع)، قيل: يعيد، فذلك من حكم الوجوب يعنى من ترك العمل بالواجب يقال له: ويعيد.

والحاصل أن اختلاف ألفاظ الفقهاء فى حكم ترك سنن الصلاة إنما يكون باختلاف مراتب السنن من كونها من نوع سنن الهدى، أو من نوع سنن الزوائد، أو من كون العمل من الأعمال الواجبة.

(٤) تعريف النفل: وهو فى اللغة: الزيادة من أىّ شىء كانت، ومنه سمّيت الغنيمة نفلا فى قوله تعالى: ﴿يسئلونك عن الأنفال﴾ لأنّ الغنيمة زيادة على ما شُرع الجهاد لأجله، وهو إعْلاء دين الله وكلمته، وكبتُ أعداء الله تعالى، وتحصيل ثواب الآخرة، وسمّى ولد الولد نافلةً، كما قال تعالى: ﴿ويعقوب نافلة﴾ لأنه زائد على مقصود النكاح بالنسبة إلى الولد.

وفى الشريعة: هو اسم لما شُرع زيادة على الواجبات والسنن، ونوافل العبادات (ماليةً كانت أو بدنية) زوائد مشروعة لنا (لفائدتنا) لا علينا (لا على ضررنا) حتى لم يتعلق بتركه ملامة.

حكم النفل: وحكمه أنّه يثاب المرء على فعله؛ لأن فعلَه عبادة، والعبادة سبب لنيل الثواب، ولا يعاقب على تركه، ولا يلام؛ لخلوه عن الفرضية والوجوب والسنية.

ومن حكمه أن الشارع فيه يضمن قضاءه إذا تركه أو أفسده بعد الشروع، وهذا عندنا؛ لأن المؤدّى أى مقدار ما أدّاه بعد الشروع، وقبل الفساد صار لله تعالى ومسلّمًا إليه، ولو لم يمض فى نفله المشروع يؤاخد بالقضاء عندنا، لا عند الشافعى رح.

وحاصل دليلنا أنّا نقول: إنّ المؤدّى صار لله مسلّمًا إليه؛ لأنه لما شرع فى الصلاة أو فى الصوم، وأدّى جزءً منه، وقد تقرّب إلى الله تعالى بأداء ذلك المقدار، وصار العمل لله تعالى حقًا له، ولهذا لو مات فى حالة النفل كان مثابًا على ذلك، وحق الغير وهو الله تعالى محترم لا يجوز التعرّض له بالإفساد، وهو ضامن بعد إفساده وإتلافه بالنص والإجماع، فوجب حفظه وصيانته، ولا وجه إلى حفظه إلا بالتزام الباقى، فوجب عليه الإتمام ضرورة صيانة حق الغير.

واعلم أنّ النذر الذى قال تعالى فيه: ﴿وليوفوا نذورهم﴾ على نوعين: قولى، بأن يقول: لله علىّ صوم يوم الأحد، أو صلاة النفل، والثانى: أن يشرع بعمله وفعله فى الصوم أو الصلاة، فكما أنّ النذر القولى لا بد من إيفاءه كذلك النذر الفعلى من الصلاة أو الصوم لا بد من إتمامه، وعند الفساد أو الترك لا بد من قضاءه إيفاءً لنذره الفعلى، وهذا هو الدليل الواضح القرآنى للحنفية، فلا حاجة إلى الاحتمالات والتكلّفات العقلية.

وهو أى النفل الذى شرعه، ثمّ تركه كالنذر، صار لله تعالى تسميةً أى ذكرًا، لا فعلا؛ لأنه لم يتمّه، ولما وجب لصيانة المؤدى ابتداء الفعل (ابتداء الصوم أو الصلاة) فلأن يجب صيانة بقاءه لأجل صيانة ابتداءه بالطريق الأولى.

تعريف الرخصة وأنواعها: وهو فى اللغة: اليسر والسهولة، ومنه رخص الشىء رخصًا إذا تيسّر إصابته أى حصوله، ويقال للشىء الذى قلّ ثمنه: رخيص؛ لأن حصوله سهل بالنسبة إلى الشىء الغالى أى كثير الثمن، ومنه قولهم: رخص السعر أى قلّ ثمن الأشياء فى السوق.

وفى الشريعة: هى ما تغيّر من عسر إلى يسر بواسطة عذر، أو هى اسم لما بنى على أعذار العباد (الأوّل تعريف الشارح عبد العزيز البخارى صاحب "كتاب التحقيق" والثانى تعريف المصنف).

أقسام الرخص: وأمّا الرخص: فأنواع أربعة: نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر (فى إطلاق اسم الرخصة عليه) ولما كانت الرخصة مبنية على

أعذار العباد وأعذارهم مختلفة، اختلفت أنواع الرخص، فانقسمت على أنواع أربعة، وعرف ذلك بالاستقراء.

١- النوع الأوّل: الذى هو أحق باسم الرخصة هو ما استبيح أى ما عومل به معاملة المباح (لا أن يصير مباحًا) مع قيام المحرّم وحكمه، أى مع بقاء المحرّم وبقاء حكمه جميعًا (١) مثل إجراء المكرَه بما فيه إلجاء كلمة الكفر على لسانه؛ لقوله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾ ولو استقام على الإيمان ولم يجر كلمة الكفر على لسانه حتى قتل، يموت شهيدًا؛ لأنه عمل بالعزيمة، ولو أجرى كلمة الكفر على لسانه، وقلبه مطمئنّ بالإيمان، ففيه إجازة ورخصة فضلا من الله على عباده.

(٢) ومثل إفطار المكرَه فى رمضان إذا أكره، وخُوّف بقتله أو إتلاف عضو من أعضاءه، وإذا صبر وقتل، كان له أجر عظيم.

(٣) ومثل إتلاف المكرَه مال الغير يعنى إذا أكره، وخُوّف بالقتل، أو بتلف عضو من أعضاءه، فأتلفه، له رخصة، ولا شىء عليه من الذنب.

(٤) وكإكراهه (المحرَم) بالجناية على الإحرام أى بارتكاب ما ينافى الإحرام، فله رخصة أن يفعله.

(٥) ومثل تناول المضطرّ (أى أكله) مال الغير، فإذا أكل المضطرّ فى شدة الجوع مال غيره، لا شىء عليه من الإثم.

(٦) ومثل ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، فإذا خاف الآمر بالمعروف، والناهى عن المنكر عن التلف على نفسه، رُخّص له أن يترك الدعوة؛ لقوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منه تقاة﴾ وإن أدام الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر حتى قُتِل، كان مأجورًا.

حكم هذا النوع من الرخصة: وحكمه أنّ الأخذ بالعزيمة أولى، حتى لو صبر وقتل فى صورة الإكراه (فى جميع أمثلتها) كان شهيدًا، وإن عمل بالرخصة، جاز أيضًا للأدلة المجوّزة الرخصة.

وإنما يكون هذا النوع أحق وأليق بإطلاق اسم الرخصة عليه ؛ لأن الدليل المحرّم لذلك الفعل المرخّص قائم، أى غير منسوخ، وحكمه أيضًا جارٍ غير موقوف على شيء، ومع ذلك رُخّص فى الأفعال المذكورة وأمثالها .

٢- وأمّا النوع الثانى الذى ليس بأحق فى إطلاق اسم الرخصة عليه، فما يستباح (يُعامل له معاملة المباح لا أن يصير مباحًا) مع قيام السبب (الموجب للحرمة) وتراخى حكمه إلى زمان زوال العذر، فمن حيث إنّ السبب الموجب للحرمة قائم أى قابل للعمل كانت الرخصة حقيقةً، ومن حيث إن الحكم متراخى غير ثابت فى الحال، كان هذا القسم دون الأول فى إطلاق اسم الرخصة عليه، فإذا كان الحكم ثابتًا مع الدليل كما فى القسم الأول، فهو أقوى مما تراخى حكمه .

١- مثاله: كفطر المريض والمسافر يستباح (يجعل مباحًا) مع قيام السبب المحرّم (وهو قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ومع تراخى حكمه عنهما، ولهذا أى ولأجل بقاء السبب صحّ الأداء منهما، ودليل الرخصة لهما قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدّة من أيّام أخر﴾ .

ولو ماتا (المريض والمسافر) قبل إدراك عدّة من أيام أخر، لم يلزمهما الأمر بالفدية، يعنى لو مات المريض قبل الصحة، والمسافر قبل الإقامة، لم يلزم الأمر (الوصية) بالفدية، لو ماتا قبل الصحة والإقامة، كما لو ماتا قبل رمضان، ولو أفطر رمضان لأجل الإكراه، ثم مات قبل إدراك زمان القضاء، لزمه الأمر بالفدية لعدم سقوط الفرض عنه .

حكم النوع الثانى من الرخصة الحقيقية: وحكمه أن الصوم أفضل (فى حقهما) عندنا؛ لكمال سببه (دليله) وللتردّد فى رخصته، أى العمل بالعزيمة أولى فى هذا النوع لكمال سببه وهو شهود الشهر، وتردّد فى الرخصة يعنى لم يتعيّن اليسر فى الفطر، بل فى العزيمة نوع يسر أيضًا، فإن الصوم مع المسلمين فى شهر رمضان أيسر من التفرّد به بعد مضى الشهر، فكانت العزيمة تؤدى معنى الرخصة، وهو اليسر من هذا الوجه .

وإلى هذا المعنى أشار المصنف في قوله: "فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من حيث تضمنّها (واشتمالها) يسر موافقة المسلمين" فالعمل بالعزيمة أولى في هذا النوع إلا أن يخاف الهلاك على نفسه لإقامة الصوم لأن الوجوب عنه ساقط، فيأثم بترك الرخصة بخلاف النوع الأول، ولهذا هو أحق في إطلاق اسم الرخصة عليه.

خلاصة الكلام أن الرخصة على نوعين: حقيقى ومجازى، ثم الحقيقى على نوعين: أحدهما: أحق بإطلاق اسسم الرخصة عليه لوجود المحرّم، وحكمه فيه جميعًا، ومع ذلك يعمل بالرخصة، لا بأصل الحكم، وذكر المصنّف لهذا النوع ستة أمثلة، وثانيهما ما هو ناقص في إطلاق اسم الرخصة عليه لوجود السبب (الدليل فيه) وتراخي الحكم عنه، فهذا دون الأول في إطلاق اسسم الرخصة عليه، والمجازى أيضًا على نوعين: أحدهما: أتمّ من الآخر، وأمّا أتم نوعى الرخصة المجازية فمثاله: ما وُضع عنّا من الإصر والأغلال التى كانت على من قبلنا، فوُضِعَ عنّا الإصر والأغلال التى وجبت على من قبلنا، وسمّى هذه رخصة مجازًا؛ لأن ما لم يجب علينا لا يسمّى تركه رخصةً؛ لأن الرخصة هى أن يجب الفعل على المكلّف، ثم أسقط عنه يسرًا وسهولةً، والإصر والأغلال لم تجب علينا رأسًا حتى يطلق على تركها الرخصة، ولكن لما وجبت على غيرنا من الأمم السابقة، كان سقوطها عنّا تخفيفًا وتوسّعةً لنا، فإطلاق اسم الرخصة على هذا السقوط مجاز لعلاقة التخفيف.

وهذا معنى قول المصنّف: "فإن ذلك يسمّى رخصةً مجازًا؛ لأنّ الأصل (أصل الإصر والأغلال) ساقط، لم يبقَ مشروعًا (فى حقّنا) فلم يكن رخصة إلا مجازًا، من حيث هو (أى السقوط) نسخ محض تخفيفًا (علينا)" الإصر: هوالثقل الذى يأصر ويحبس صاحبه من الحركة لثقله، والأغلال ما يشدّ به الأيدى بالأعناق من السلاسل.

وأمّا النوع الثانى من المجاز الذى يكون نوعًا رابعًا على تقسيم المصنّف، فما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا فى الجملة، أى بإخراج سبب الوجود (وهو دليل

الوجود) من أن يكون موجبًا للحكم فى محلّ الرخصة (أى بتوقيف السبب عن كونه موجبًا للحكم فى محلّ خاص).

(١) مثال هذا النوع: هو سقوط شرط وجود المبيع وتعيينه أصلا فى بيع السلم مع إبقاءه فى سائر البيوع، ورُوى عن النبى ﷺ: "أنه نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخّص فى السلم" فشُرطت العينية (أى الوجود والتعيين فى عامّة البيوع لتثبت القدرة على التسليم، ثم سقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبقَ مشروعًا فيه أصلا، ولكن لبقاء هذا الشرط فى سائر البيوع ومشروعيته فيها أى لأجل بقاء مشروعيته فى غير السلم، قال المصنّف: "مع كونه مشروعًا فى الجملة" فى بعض البيوع، وبالنسبة إلى السلم قال: "سقط اشتراطها فى نوع منه (من البيع) أصلا" وهو غير السّلم حتى كانت العينية (الوجود والتعيين) فى المسلم فيه (مبيع السلم) مفسدة للعقد.

(٢) وكذلك أى كسقوط العينية فى السلم سقوط حرمة الميتة والخمر فى حق المكرَه والمضطرّ أصلا (حتى لم يبقَ الحرمة مشروعة أصلا عندنا وتبدلت بالإباحة، وروى عن أبى يوسف: أن الحرمة لا ترتفع، ولكن يرخّص الفعل فى حالة الاضطرار إبقاءً لمهجته).

وعبارة المصنّف هكذا: "وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها فى حق المكره والمضطر أصلا" أى لم يبقَ السبب مؤثرًا، ولا الحكم مانعًا، ثم قال (فى الدليل): "للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما"، والمراد بالاستثناء قوله تعالى: ﴿فمن اضطرّ فى مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ وقوله تعالى: ﴿وقدفصّل لكم ما حُرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فقد يكون سقوط الحرمة للإكراه، وقديكون لشدة الجوع والعطش.

(٣) المثال الثالث: وكذلك أى كسقوط العينية وسقوط الحرمة سقوط غسل الرجل فى مدّة المسح أصلا لعدم سراية الحدث إليه، فإن غسل الرجل حين التخفّف

عزيمة، ولكن رُخّص فى سقوط الغسل وجواز المسح يسراً للعباد، وأمّا عند عدم الخفّ فالمسح ممنوع؛ لقوله عليه السلام: «ويل للأعقاب من النار» ولو جاز مسح الرجل بدون الخفّ لكانت الأعقاب يابسةً، فيصير أصحاب الأعقاب اليابسة مصداقًا لهذا الحديث، وهذا خطأ فاحش، وكذلك أى مثل سقوط مسح الخفّ سقوط إتمام الصلاة فى حق المسافر، وقصر الصلاة فى حق المسافر رخصة إسقاط (الركعتين) عندنا، ولهذا قلنا: إن ظهر المسافر وفجره سواء، لا يحتمل الزيادة عليه، وهذا رخصة إسقاط عندنا، لا رخصة تخيير بين القصر والأداء، ثم قال: وإنّما جعلناها إسقاطًا محضًا (بحيث لا يجوز له الإتمام) استدلالا بدليل الرخصة ومعناها.

(١) أمّا الدليل فما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال: أنقصُر الصلاة ونحن آمنون؟ فقال له رسول الله ﷺ: «هذه صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» سمّاه (القصر) النبى ﷺ صدقةً لا يحتمل الردّ كالعفو عن القصاص، فإذا عفا، ولى القصاص حق القصاص، فلا يرتد بردّ القاتل.

(٢) وأمّا المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق، والرفق متعيّن فى القصر، فسقط (جواز) الإكمال (والإتمام) أصلا (فلا يصح الإتمام لا جوازًا ولا عزيمةً) لأن الاختيار بين القصر والإكمال (الإتمام) من غير أن يتضمن رفقًا فلا يليق بالعبودية، بخلاف الصوم لأن دليل الرخصة فيه لا يدل على الإسقاط؛ لأن النصّ المرخّص جاء فيه بالتأخير فى الصوم لقوله تعالى: ﴿فعدّة من أيام أخر﴾ دون الصدقة بالصوم، فبقيت العزيمة مشروعةً، وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة أيضًا؛ لأن اليسر فى الصوم متعارض، هل هو بسبب الرخصة أو بسبب موافقة المسلمين فى أداء الصوم، فيجوز التخيير بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الأرفق عنده وأسهل به، فصار التخيير فيه لطلب الرفق.

ولما ورد على هذا الأصل أنّ التخيير بين الصوم والإفطار للمسافر إنما يكون لطلب الرفق باختيار ما هو الأرفق، فلزم عدم الرفق فى التخيير بين الجمعة والظهر

للعبد المأذون لصلاة الجمعة، حيث يُخيّر بين أن يصلى أربعًا، وهو الظهر، وبين أن يصلى ركعتين وهما الجمعة، وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق، والجواب أنه لا نسلّم أنّه مخيّر بينهما، بل الواجب عليه حضور الجمعة عينًا عند الأذان، كما فى الحرّ (غير العبد)، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: ولا يلزم العبد المأذون فى الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظهر، ولهذا لا يجوز بناء أحدهما على الآخر (فلا يلزم التخيير لصلاة الجمعة التخيير لصلاة الظهر) ولهذا قال: وعند المغايرة لا يتعيّن الرفق فى الأقل عددًا، أى ليس التخيير بين القليل والكثير، بل التخيير بين أداء القليل وعدم أداءه.

وأمّا ظهر المسافر والمقيم فواحد، فبالتخيير بين القليل (القصر) والكثير (التمام) لا يتحقق شىء من معنى الرفق، بخلاف ظهر المسافر والمقيم لأنهما واحد، ولهذا صحّ بناء إحداهما على الأخرى، فيتعيّن الرفق فى الأقلّ، فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقًا.

وعلى هذا أى على الجواب الذى ذكرنا فى العبد المأذون لصلاة الجمعة يُخرّج حكم من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، ففَعَلَ (الشرطَ) وهو مُعسِرٍ (لا يستطيع أداء الكفارة) فيخيّر بين صوم ثلاثة أيام (كفاة اليمين) وبين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة فى قول محمد رح، وعن أبى حنيفة رح: أنه رجع إليه (إلى قول محمد) قبل موته بثلاثة أيّام، لأنهما (صوم ثلاثة أيام وصوم سنة) مختلفان حكمًا لأن أحدهما (وهو صوم سنة) قربة بالنذر، والثانى كفارة ليمينه التى هو خلاف الوعد فى النذر، ففيها تخير بين القليل (صوم ثلاثة أيام، وبين الكثير (وهو صوم سنة) فى جنس واحد وهو الصوم، فأجاب عنه المصنّف بأنهما (القليل والكثير) مختلفان باعتبار الغرض والنية بأن أحدهما قربة مقصودة بالنذر، والآخر كفّارة لجزاء ترك تلك القربة، وفى مسألتنا أى مسألة ظهر المقيم والمسافر أى الإتمام والقصر سواء بدليل اتفاق الاسم (صلاة الظهر) والشرط وهو الوقت، فليس فى التخيير معنى الرفق، يعنى فالاختيار للمسافر أيّهما شاء يصلّى، فصار (أى ما ذكرنا من تعيين القصر فى حق

المسافر (إذا لم يقتد بالمقيم) وتخيير العبد المأذون لصلاة الجمعة) نظير تعين لزوم الأقل من الأرش ومن القيمة على المولى فى جناية مدبّره، والتخيير بين الدفع والفداء فى جناية العبد، فإن المدبر إذا جنى، لزم على المولى الأقل من الأرش ومن القيمة (قيمة المدبر) من غير خيار له فى ذلك، لاتحاد الجنس، بخلاف العبد إذا جنى، حيث خُيِّر المولى بين دفع العبد وبين الفداء عنه، وإن كانت قيمة العبد أقلّ أو أكثر من الفداء، فاستقام التخيير طلبًا للرفق.

وهذا معنى قول المصنف: وفى مسألتنا (مسألة ظهر المسافر والمقيم) هما (القصر والإتمام) سواء، فصار كالمدبر إذا جنى، لزم مولاه الأقل من الأرش ومن القيمة بخلاف ما قلنا، من اختلاف دفع العبد ودفع الفداء صورةً ومعنًى، فالتخيير فى جناية العبد بين الدفع والفداء يفيد الرفق فى أحدهما وهو الفداء.

تمّ كتابة بحث الكتاب بفضله تعالى فى الليلة الخامسة من ذى الحجة سنة١٤٢٦هـ.

بحث السنّة بمعناها العام من الفعلى والقولى والتقريرى

تعريف السنّة وأقسامها: السنّة فى اللغة: الطريقة، حسنةً كانت أو سيّئةً، كما مرّ فى القسم الثالث من العزيمة.

وفى الشريعة: هى الطريقة المسلوكة فى الدين التى عيّنها النبى ﷺ، وسلك فيها أصحابه ومن بعدهم من خير القرون، وهى تشمل فعل النبى ﷺ (إذا لم يكن من خواصّه عليه السلام) وقوله وتقريره؛ لأن جميعها حجة فى الدين، وشرح لكتاب الله تعالى، وأطلق العلماء السنّة على أفعال الصحابة وأقوالهم أيضًا؛ لقوله ﷺ: «عليكم بسنّتى وسنة الخلفاء الراشدين» الحديث، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابى كالنجوم فبأىّ اقتديتم اهتديتم».

بيان أقسام السنّة القولية: واعلم أنّ سنّة رسول الله ﷺ (القولية) جامعة للأمر والنهى، والخاصّ والعامّ وسائر الأقسام (العشرين والعزيمة والرخصة) التى سبق ذكرها (فى بحث الكتاب) فكانت السنّة فرعًا للكتاب فى الشمول وبيان تلك الأقسام، وإنّما وضع هذا الباب (باب السنّة) لبيان أمور تختصّ بالسنن (أو يختصّ السنن بها، ولا توجد فى الكتاب).

التقسيم الأول وتعريف الحديث المرسل والمسند: فنقول: السنة نوعان: مرسل، ومسند، ثم المرسل على نوعين: مرسل الصحابى، ومرسل من بعدهم.

(١) **تعريف الحديث المرسل:** وهو أن يقول الصحابى الذى لم يسمع من رسول الله ﷺ ذلك الحديث: قال رسول الله ﷺ: كذا، أو فعل كذا، أو فعل أحد أمامه كذا، هذا هو مرسل الصحابى، ومرسل التابعى ومن بعدهم ممن لم يروا رسول الله ﷺ هو أن يقول: قال رسول الله ﷺ: كذا، أو فعل كذا، أو فُعِل بحضرته كذا.

حكم المرسل: فالمرسل من الصحابى محمول على السماع، وحكم مرسل القرن الثانى (التابعين) والقرن الثالث (تبع التابعين) أنه محمول على أنه وضح له (للراوى) الأمر (أمر الاتصال) واستبان له الإسناد فأرسله، وهو فوق المسند.

والإرسال فى اللغة: خلاف التقييد بالإسناد، وإنما يسمّى هذا النوع مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة بين الراوى والمروى عنه، وهو فى اصطلاح المحدّثين أن يترك التابعى الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ، فيقول: قال رسول الله ﷺ: كذا، كمراسيل سعيد بن المسيّب، ومكحول الدمشقى، وإبراهيم النخعى، والحسن البصرى وغيرهم.

(٢) الحديث المنقطع: فإن ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل من لم يعاصر أباهريرة، قال أبو هريرة إلخ: فهذا يسمّى عندهم منقطعاً.

(٣) الحديث المعضل: فإن ترك أكثر من واحد فهو المسمّى بالمعضل عندهم، والكلّ من المرسل والمنقطع والمعضل سمّى إرسالا (أو مرسلا) عند الفقهاء والأصوليين، فالمرسل عندهم أربعة أقسام:

(١) ما أرسله الصحابى (٢) وما أرسله القرن الثانى (التابعون) والقرن الثالث (تبع التابعين) (٣) وأرسله العدل فى كل عصر بعدهم (٤) وما جاء مرسلا من وجه، ومتصلا من وجه آخر، وهذا القسم غير مذكور فى الكتاب (فى المتن).

(١) فمرسل الصحابى مقبول بالإجماع حملا لروايتهم على السماع (٢) وأما إرسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا، وهو مذهب مالك وأحمد فى إحدى الروايتين عنه، وأكثر المتكلّمين (٣) وقال الشافعى رح: لا يقبل مرسل القرن الثانى والثالث إلا إذا اقترن به ما يتقوى به، فحينئذٍ قبل ذلك، وهو بأن يؤيّد بآية أو سنّة مشهورة، أو موافقة قياس، أو قول صحابى، أو تلقّته الأمّة بالقبول، أو عُرِف من حال المرسِل أنه لا يروى عمّن فيه علّة، وهو أى المرسل على هذا الاعتبار فوق المسند؛ فإن من لم يتّضح له (أمر الإسناد والاتصال) نسبه إلى من سمعه منه ليحمل عليه ما تحمل عنه.

ولكن هذا (فوقية المرسل) ضرب (نوع) مزية (فضيلة) يثبت بالاجتهاد، فلم يجز النسخ ولا الزيادة على الكتاب بمثل هذا المرسل، وهذا يدل على ترجيح

المرسل على المسند عند التعارض، وهو مذهب عيسى بن أبان، وذهب الباقون إلى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل، وهذا هو الصحيح.

مراسيل غير خير القرون: وأمّا مراسيل من دون هؤلاء (القرون الثلاثة) فقد اختُلِف فيه (وهذا هو القسم الثالث من أقسام المراسيل أى غير مرسل الصحابى وغير مرسل القرن الثانى والثالث).

فقد اختلف فى قبولها (مراسيل غير خير القرون) مشايخ الحنفية:

(١) فعند أبى الحسن الكرخى يقبل مرسل كل عدل فى كل عصر؛ لأن علّة قبول مراسيل القرون الثلاثة وهى العدالة والضبط تشمل سائر القرون (٢) وقال عيسى بن أبان: لا يقبل إلا مراسيل من كان من أئمة النقل مشهوراً فى أخذ العلم عنه، وإن لم يكن كذلك، وكان عدلا يقبل مسنده ويوقّف مرسله.

(٣) وقال أبو بكر الرازى: لا يقبل المرسل من بعد القرون الثلاثة إلا إذا اشتهر، بأنه لايروى إلا عمن هو عدل ثقة.

(وإنما اختُلِف فى قبوله) إلا أن يروى الثقات مرسله، كما رووا مسنده، مثل إرسال محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعى: لا أقبل إلا مراسيل سعيد ابن المسيّب، فإنى تتبعتها، فوجدتها مسانيد.

تعريف الحديث المسند وأقسامه: هو الخبر المروى بالإسناد المتصل من غير انقطاع من أوّله إلى آخره، وخلاصته: هو ما اتصل بك سنده عن رسول الله ﷺ من غير انقطاع واسطة من البين، وهو لغةً مأخوذ من السند وهو ما استند إليه من حائط أو غيره، فكأنّ الراوى يرفع المروى إلى من سمع منه يستند إليه، ويعتمد عليه.

وله أنواع ثلاثة: الخبر المتواتر، و الخبر المشهور، وأخبار الآحاد أو خبر الواحد، وهذا معنى قول المصنّف: "والمسند أقسام:

المتواتر:

تعريف الخبر المتواتر: وهو ما يرويه (١) قوم لا يحصى عددهم (٢)ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب (١) لكثرتهم (٢) وعدالتهم (٣) وتباين أماكنهم (بلدانهم).

(٣) ويدوم هذا الحدّ منّا إلى أن يتصل برسول الله ﷺ.

أمثلة المتواتر من غير الخبر: وذلك مثل نقل القرآن المجيد، ونقل الصلوات الخمس (عملا) وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة، وما أشبه ذلك من الأذان، والإقامة، والعيدين والجمعة.

حكم الخبر المتواتر: وحكمه أنّه يوجب علم اليقين علمًا ضروريًا بمنزلة العيان، أى مثل المشاهدة بالعين (فلا يحتمل النقيض احتمالا ناشئًا عن دليل).

تعريف الخبر المشهور: وهو ما كان من الآحاد فى الأصل، ثمّ انتشر (واشتهر) فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثانى ومن بعدهم، وهؤلاء (رجال القرن الثانى) قوم ثقات أئمة لا يتّهمون، فصار الخبر بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص: إنه (المشهور) أحد قسمى المتواتر.

حكم الخبر المشهور: وقال عيسى بن أبان فى بيان حكم الخبر المشهور: ويضلّل جاحده ولا يكفّر، وهو الصحيح عندنا (هذا حكمه الاعتقادى) لأنّ المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، وهذا حكمه العملى، فصحت الزيادة بالخبر المشهور على كتاب الله تعالى، وهو أى الزيادة نسخ عندنا، ومثال الثابت بالخبر المشهور والزيادة به مثل زيادة الرجم الذى ليس بمذكور صراحةً فى كتاب الله، ومثل زيادة جواز المسح على الخفين، والتتابع فى صيام كفّارة اليمين (ولكن مع ذلك) لما كان من الآحاد فى الأصل ثبت به الشبهة (فى ثبوته) وسقط عنه بسبب تلك الشبهة علم اليقين (الذى يفيده المتواتر).

تعريف خبر الواحد: هو الذى يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً، وهو يكون دون المشهور والمتواتر (لأن المتواتر يفيد علم اليقين، والمشهور يفيد الطمأنينة، وخبر الواحد يفيد الظنّ).

حكم خبر الواحد: وحكمه بعد الشروط الأربعة: (١) إذا ورد غير مخالف للكتاب (٢) والسنّة المشهورة (٣) وورد فى حادثة لا تعمّ بها البلوى (الابتلاء) لأنه لو ورد فى حادثة عمّت بها البلوى لرواه جمّ غفير، فلا يبقى خبر الواحد (٤) ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيه إذا ورد فى حادثة ولا ترك الاحتجاج به.

وحكمه: أنه يوجب العمل، أى حكمه وجوب العمل به (ولكن) بشروط تراعى فى المخبر (فى الراوى) وتلك الشروط أربعة: العقل، والإسلام، والعدالة، والضبط، وذكر المصنّف لقبول خبر الواحد ثمانية شروط: أربعة فى نفس الخبر كما أشرنا إليها، وأربعة فى المخبر، فالأربعة الأولى: (١) أن لايكون مخالفًا للكتاب (٢) وأن لا يكون مخالفًا للسنّة المشهورة (٣) وأن لا يكون واردًا فى حادثة تعمّ بها البلوى؛ لأن العادة هى نقل جمّ غفير لما تعمّ به البلوى لا الفرد الواحد (٤) وأن لايكون متروك الاحتجاج به عند ظهور اختلاف الصحابة فى حادثة أو فى حكم؛ لأنهم إذا تركوا الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف فيما بينهم يكون مردودًا عند العلماء.

(١) أمّا اشتراط العقل فى المخبر (الراوى) فإن العقل هو نور فى الباطن يدرك به حقائق الأشياء، كما يدرك بالنور الحسّى المبصرات، فلو لم يكن عندالراوى نور فى الباطن، لا يدرك شيئًا من المعقولات[1].

(٢) وأمّا اشتراط الإسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمدﷺ مع التزام والتبرئ عمّا سواه، فلأنّ الكفر ينافى القول واليقين والتصديق بخبر الواحد الذى هو نوع من سنّته ودينه ﷺ، فالكفر ملاك السيّئات ومنها الكذب:

(٣) وأمّا اشتراط العدالة وهى الاستقامة على طريق الحق فلأنه لا بد فى المخبر من حجة ترجّح جانب صدقه لقبول خبره، وهى العدالة.

---

(١) ولأن الخبر كلام لا محالة، والكلام فى الظاهر وُضع لإظهار المعنى الذى فى القلب، ولا يحصل ذلك المعنى بدون العقل.

(٤) وأمّا اشتراط الضبط وهو سماع الكلام كما يحقّ سماعه، ثمّ فهمه بمعناه، ثمّ حفظه ببذل المجهود، ثمّ الثبات عليه بمحافظة حدوده، ومراقبته بمذكرته إلى حين أداءه، ولأن الحجة هو الكلام الصادق، وأصل الصدق لا يحتمل بدون الضبط.

(١) وإذا كان من شرط الراوى الإسلام، فلا يجوز العمل بخبر الكافر.

(٢) ولأجل اشتراط العقل لا يجوز العمل بخبر الصبىّ والمعتوه.

(٤) ولأجل اشتراط الضبط لا يجوز العمل بخبر الغافل الذى اشتدت غفلته خِلقةً (فطرةً وجبلةً) بأن كان سهوه أغلب من حفظه أو مسامحةً أى مساهلةً، وهو عدم المبالاة بالسهو والخطأ، أو مجازفةً وهو التكلّم من غير خبرة وتيقّظ، وكذلك لا يجوز العمل برواية المستور الذى لم يُعرف فسقه ولا عدالته، فهو فى حكم الفاسق لا يكون خبره حجةً فى باب (رواية) الحديث ما لم يظهر عدالته إلا المستور فى الصدر الأول على ما نبيّن، وأراد المصنف بالصدر الأول قرن الصحابة، ومن فى معناهم من القرنين الأخيرين، فخبر المستور ليس بحجة فى باب الحديث باتفاق الرواة، كخبر الفاسق إلا خبر المستور من القرون الثلاثة، فإنه مقبول لأن العدالة أصل فى ذلك الزمان بشهادة النبى ﷺ بالخيرية فى حقهم، وليس أى تعديل أقوى من تعديل صاحب الشرع، وهذا ما وعد المصنف بيانه.

(١) وروى الحسن عن أبى حنيفة أنّ المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء، فيقبل خبره كخبر العدل (٢) وذكر محمد فى كتاب الاستحسان من الأصل "المبسوط": أن المستور مثل الفاسق فى الخبر بنجاسة الماء (لا يقبل خبره كخبر الفاسق) وهو (أى ما فى كتاب الاستحسان) صحيح؛ لأنه لا بد من اشتراط العدالة لترجّح جانب الصدق فى الخبر، وهى غير ظاهرة فى المستور.

(٣) وقال محمد فى الفاسق الذى يخبر بنجاسة الماء: إنّه يحكّم السامع (سامع خبر الفاسق بنجاسة الماء) رأيه أى يعمل برأيه، فإن وقع فى قلبه

أنه(الفاسق) صادق في إخباره بنجاسة الماء يتيمّم من غير إراقة الماء، أي من غير صبّ الماء في الأرض، فإن أراق الماء أي صبّه، وتيمّم فهو أحوط للمتيمّم.

وفي (١) خبر الكافر (٢) والصبيّ (٣) والمعتوه (بنجاسة الماء) لا يعمل بخبرهم، وإذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء، يتوضأ ولا يتيمّم لعدم اعتبار صدقهم، فإن أراق الماء أي صبّه، ثم تيمّم، فهو أفضل للعمل برأيه، وهو اعتبار صدقهم.

واعلم (١) أنّ ما يتعلق به الإلزام من أمور الدين من الإيما،ن والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج وغيرها لا بد لقبول خبر الواحد فيها من الشروط الأربعة في المخبر (٢) وما يكون فيه إلزام محض من حقوق العباد لا بد لقبول الخبر فيها من الأمور الثلاثة (١) شرط العدد و (٢) لفظ الشهادة (٣) وأهلية الولاية في المخبر.

(٣) وما يكون فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون، فالشرط فيه إمّا العدالة وإمّا العدد.

(٤) وأمّا ما ليس فيه إلزام بوجه كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارات، فيقبل خبر كل مميّز، وهذا معنى قول المصنّف: " وفي المعاملات التي تنفكّ عن معنى الإلزام (أي لا إلزام فيها) كالوكالات والمضاربات والإذن في التجارات يُعتَبر خبر كلّ مميّز (أي عاقل في الجملة) لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط (فيها) فإنّ الإنسان قلّما يجد المستجمع لتلك الشرائط ليبعثه إلى وكيله (في أمر التوكيل) أو إلى غلامه (للإذن بالتجارة) ولا دليل مع السامع (من الوكيل أو الموكل ومن العبد أو مولاه) يعمل به سوى هذا الخبر الصادر من الشخص المميّز، ولأنّ اعتبار هذه الشرائط إنما كان لترجّح جهة الصدق في الخبر، فيصلح (بها) ملزمًا، وذلك (صلاحية كون الخبر ملزمًا لأجل الصدق) إنما يكون فيما يتعلق به اللزوم (وما نحن فيه من الوكالات والمضاربات والإذن في التجارة لايتعلق به اللزوم) فشرطناها (أي تلك الشرائط في المخبر عن أمور الدين، فإن فيها

لزومًا أو إلزامًا دون ما يتعلق به اللزوم من المعاملات كحقوق العباد، ففيها لا بد من لفظ الشهادة (بعد العدالة) ومن العدد ومن أهلية الولاية دون الشرائط الأربعة المذكورة جميعها.

ولا وجه إلى اشتراطها فيما لا إلزام فيه أصلا من المعاملات، ولما ورد على المصنّف سؤال وهو أنه لما شُرطت هذه الشرائط فى المخبر (الراوى) عن أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، فلا بد أن لا يقبل خبر الفاسق فى الإخبار بنجاسة الماء، وطهارته، وفى الإخبار عن حلّ الطعام وحرمته، وإن تُؤيّد بأكبر الرأى؟ لأن ذلك من أمور الدين، كما لا يقبل خبر الكافر والصبىّ والمعتوه.

أجاب عنه المصنّف بقوله: " وإنما اعتبر خبر الفاسق فى حلّ الطعام وحرمته، وطهارة الماء ونجاسته، إذا تأيّد بأكبر الرأى (١) لأن ذلك أى حلّ الطعام الخاص أو حرمته، وطهارة الماء الخاصّ أو نجاسته، أمر خاص وحكم خاصّ (فى وقت خاصّ ولايتعلق بجميع الأمة مثل الحديث حتى يعلمه كل أحد غائبًا) لا يستقيم ولا يتيسّر تلقيه من جهة العدول (الأمناء) فوجب التحرّى باستعمال الرأى، وطلب الأحرى فى خبر الفاسق للضرورة (٢) ولكونه أهلا للشهادة مع الفسق.

(٣) ولانتفاء تهمة الكذب عنه، فإنه يلزم عليه بخبره ما يلزم غيره، بخلاف الكافر والصبىّ والمعتوه، فإنهم ليسوا أهلا للشهادة، وتهمة الكذب موجودة فيهم، ولا يلزم عليهم بخبرهم ما يلزم غيرهم، فإن خبرهم لم يُلزم عليهم شيئًا إلا أنّ هذه الضرورة غير لازمة (حتى يقبل خبر الفاسق فى الطهارة والنجاسة وغيرهما من غير تأييد الرأى والتحرى) لأنه لما تعارض جهة الصدق والكذب فى خبره، أمكن تركه والرجوع إلى الأصل، وهو أن الأصل فى الماء الطهارة ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهورًا﴾ وكذا الأصل فى الطعام هو الحلّ، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: لأنّ العمل بالأصل ممكن، وهو أنّ الماء طاهر فى الأصل، فلم يجعل الفسق هدرًا (بل اعتبر وجُعل خبره بالنجاسة غير معتبر، وحكِم بطهارة الماء بناء على أصله، وإنما

اعتبر قوله فيما لا إلزام فيه من المعاملات؛ لأنه لا ضرورة فى المصير والرجوع إلى روايته فى أمور الدين أصلا؛ لأنّ فى العدول من الرواة كثرة وبهم غُنية، فلا يصار إلى قبول خبر الفاسق فيها مع التحرى.

عدم قبول رواية صاحب الهوى: (١) الهوى مصدر من هَوِىَ يَهوَى، ومعناه ميلان النفس إلى ما تستلذّ من الشهوات من غير داعٍ شرعى، يعنى الميلان إلى اللذّات والشهوات غير المشروعة.

(٢) والانتحال أخذ النُحلة أى الدين، ومنه "المِلل والنِحل" اسم كتاب لعبد الكريم الشهرستانى، و تُطلق على الملّة الباطلة.

(٣) وصاحب الهوى هو من اختار نُحلةً باطلة أى دينًا على أساس هواه دون أىّ برهان ودليل سماوى، وإلى هذا النوع من أصحاب الأديان، أشار الله تعالى فى كتابه المجيد: ﴿أفرأيتَ مَن اتّخذَ إلٰهه هَواهُ وأضلّه اللهُ عَلى عِلم﴾ قال المصنف: وأمّا صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لا تقبل رواية من انتحل الهوى (أى رواية من جعل دينه هواه) ودعا الناس إليه (إلى دينه) لأن المحاجة (إقامة الحجة لإثبات دينه) والدعوة إلى الهوى سبب داعٍ إلى التقوّل (الافتراء والكذب) ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثمّ لقطعنا منه الوتين﴾ فلا يؤمن صاحب الهوى على حديث رسول الله ﷺ (فمن الممكن القوى أن يزيد أو ينقص فيه شيئًا تأييدًا لهواه).

شرط تقديم خبر الواحد على القياس: ولما بيّن المصنف شرائط قبول خبر الواحد، وكونه حجةً شرعًا شرع فى بيان شرط تقدّمه على القياس، وقال: وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: (١) إن كان الراوى (راوى خبر الواحد) معروفًا بالفقه والتقدم فى الاجتهاد كالخلفاء الراشدين، والعبادلة الثلاثة (عبد الله ابن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر) وزيد بن ثابت، ومعاذ ابن جبل، وأبى موسى الأشعرى، وعائشة رضى الله تعالى عنهم أجمعين،

وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر (وهو التحقيق عن علل الأحكام وأوصافها) كان حديثهم (خبر الواحد المروى عنهم) حجةً يترك به القياس.

(٢) وإن كان الراوى (راوى خبر الواحد) معروفًا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه، كأبى هريرة وأنس بن مالك رضى الله عنهما، فإن وافق حديثه (حديث مثل هذا الصحابى) القياس عُمِل بحديثه (أى بخبر الواحد المروى عنه) وإن خالف حديثه القياسَ، لم يترك حديثه (خبر الواحد المروى عنه) إلا للضرورة، وهى انسداد باب الرأى (والقياس أى يترك حديثه فى مقابلة القياس).

وخلاصة الكلام أن حديث أبى هريرة وأنس وأمثالهما يترك فى مقابلة الرأى والقياس، وإلا يُغلق ويُقفل باب القياس، فما ذا يفعل القائسون، وأين يذهبون؟ (وهذا (الدليل) أوهن من نسج العنكبوت).

معنى قوله: "للضرورة وانسداد باب الرأى" يعنى لو كان خبر كل صحابى حجةً قُدّم على القياس وعُمِل به، لم يبقَ للقياس مجالا واعتبارًا فى شىء من أمر الدين؛ لأنه ما من حادثة أو ضرورة إلا ويوجد فيها أثر الصحابى أو خبره غالبًا، وهذا إذا حُمِل كلام المصنف على العموم، وأمّا إذا حمل على خصوص حديث أبى هريرة حديث المصرّاة، فمعناه أن للرأى دخلا واضحًا فى حديث المصرّاة وهو يقتضى عدم ردّ شىء مع الشاة، لا تمر ولا غيره، فلو أخذنا بالخبر، وتركنا القياس، لانسدّ باب الرأى وحجيته فى أكثر المواضع لأمثال هذه الأخبار التى راويها غير معروف بالفقه، وعلى كلّ تقدير، فتبقى الأدلة الشرعية ثلاثة دون أربعة، وهذا ما ترى.

وفى هذا الدليل قصور وسخافة؛ لأنه لا يلزم من ترك القياس فى موضع قُبِلَ فيه خبر الواحد ترك القياس فى جميع المواضع وجميع من المسائل؛ فإن آلافًا من المسائل لا يوجد فيها الخبر قط لا المتواتر، ولا المشهور، ولا خبر الواحد الفقيه، ولاخبر الواحد غير الفقيه، فمثل هذه المواضع هو مجال القياس، فكيف يلزم من تركه فى موضع أو أكثر سدّ بابه مطلقًا؟

وذكر المصنّف مثالا للراوى غير الفقيه أبا هريرة وأنس، ثم أورد حديثًا برواية غير الفقيه (أبى هريرة) فى الشاة المصرّاة، وهى التى جُمع اللبن فى ضرعها بترك حلبها مدّة ليتخيّلها المشترى كثيرة اللبن، فيشتريها، ومتن الحديث هكذا: قال رسول الله ﷺ: «لا تصرّوا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردّها وصاعًا من تمر»، رواه الشيخان، فالإمام الشافعى رحمه الله جعل التصرية (جمع اللبن فى ضرع الشاة لترغب المشترى) عيبًا، حتى كان للمشترى الخيار (خيار الردّ) إذا تبيّن العيب بعد الحلب، وتمسك بهذا الحديث الصحيح.

وعندنا التصرية ليست بعيب، وليس للمشترى اختيار الردّ بسبب التصرية من غير شرط الخيار؛ لأن البيع يقتضى سلامة المبيع، وبقلّة اللبن لا تفوت السلامة.

وأما الحديث فمخالف للقياس أى للعلل والأوصاف المذكورة فى النصوص التى تقتضى صحة القياس لأجلها؛ لأن لضمان العدوان طريقين: بالمثل فيما له مثل، وبالقيمة فيما لا مثل له، والتمر ليس مثل اللبن لا صورةً ولا معنًى؛ لأن اللبن الذى أتلفه المشترى غير معلوم المقدار والقيمة، وثانيًا: أن المشترى لا يضمن ما أتلفه من اللبن لأن الغنم فى ملكه بعد، حتى لو هلكت، هلكت من ماله، فلايضمن ربحه لأنّ الغرم بالغنم.

وقد ورد "الخراج بالضمان" وكل ما وجب ضمانه على الرجل، فله خراجه وربحه، وقال تعالى: ﴿فإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ وهنا ليس أية مماثلة بين صاع من التمر واللبن المتلَف، فترك أبى حنيفة حديث المصرّاة ليس لأجل عدم فقه الراوى أو لأجل أخذه بالقياس، بل لأجل كونه مخالفًا للكتاب والسنّة المشهورة التى أشرنا إليها (الغرم بالغنم) (والخراج بالضمان).

اشتراط فقه الراوى لتقدم خبره على القياس ليس مذهب جمهور الحنفية

واعلم أنّ اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس، هو مذهب عيسى ابن أبان، واختاره القاضى الإمام (أبو زيد الدبوسى)، وخرّج عليه حديث المصرّاة، وتابعه أكثر المتأخرين، فأمّا عند الشيخ أبى الحسن الكرخىّ رح، ومن تابعه من أصحابه فليس فقه الراوى شرطًا لتقديم الخبر على القياس، بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفًا للكتاب والسنّة المشهورة، ويُقدّم على القياس، قال صدر الإسلام أبو اليسر، وإليه (ذهب) أكثر العلماء.

(١) لأن تغيّر الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم.

(٢) والظاهر أنه يروى كما سمع، ولو غيره لغيّر على وجه لا يتغير المعنى، هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة رض، والرواة العدول، لأنّ الأخبار وردت بلسانهم، فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى، وعدم فهمهم إيّاه، وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان على ما قال.

(٣) ولأنّ القياس هو الذى يوجب وهنًا فى رواية، و (لكنّ) الوقوف على القياس الصحيح متعذّر، فيجب القبول (قبول خبر الواحد) كيلا يتوقف العمل بالأخبار.

(٤) واستدل غير صدر الإسلام على صحة القول (بتقديم خبر الواحد على القياس من غير اشتراط فقه الراوى) بأنّ عمر رضى الله عنه (١) قَبِل حديث حمل ابن مالك فى الجنين وقضى به، وإن كان مخالفًا للقياس؛ لأن الجنين إن كان حيًا فمات وجبت الدية كاملة، وإن كان ميتًا، لا يجب فيه شيء، ولهذا قال: كدنا أن نقضى برأينا أى بقياسنا، وفيه سنّة رسول الله ﷺ، و (٢) كذلك قَبِل عمر رض خبر الضحاك فى توريث المرأة من دية زوجها، وكان القياس عنده خلاف ذلك؛ لأن الميراث إنما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت، والزوج لا يملك الدية،

لأنها إنما تجب بعد الموت، ومعلوم أنهما (حمل بن مالك والضحاك) لم يكونا من فقهاء الصحابة على شرط ذكره المصنّف.

(٥) ولم ينقل هذا القول (تقديم القياس على خبر غير الفقيه) عن أصحابنا أيضاً، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدّم على القياس، ولم ينقل عنهم التفصيل (تفصيل الراوي الفقيه وغير الفقيه).

(٦) ألا ترى أنهم (علماءنا) عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، وإن كان مخالفًا للقياس، حتى قال أبو حنيفة: لولا الرواية لقلت بالقياس.

(٧) وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله، فعلى الرأس و العين، ولم ينقل عن أحد من السلف إشتراط الفقه في الراوي، فثبت أنه قول مستحدث.

(٨) ولا نسلّم أن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيهاً، بل كان فقيهاً، ولم يعدم شيئًا من أسباب الاجتهاد، وقد كان يفتي في زمان الصحابة، وما كان يفتي في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد (وكان في عهد مروان مفتي المدينة أيضاً حتى منع مروان عن بيع صكوك العطاء لأجل الربا، فأمر مروان شرطيه بجمع الصكوك المبيعة، رواه مسلم) وقد دعا النبي ﷺ له بالحفظ، فاستجاب الله له فيه، حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه، وقال إسحاق الحنظلي: ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف من الأحاديث، روى أبو هريرة منها ألفًا وخمس مائة، وقال البخاري رح: روى عنه (عن أبي هريرة) سبع مائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار، وروى عنه جمّ غفير من الصحابة والتابعين، فلا وجه لردّ حديثه بالقياس[1].

(٣) وإن كان (الصحابي) الراوي مجهولا لا يُعرَف إلا بحديث رواه أوبحديثين، مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبّق، فإن روى عنه (عن المجهول)

---

(١) كتاب التحقيق شرح الحسامي من صـ١٦٤ إلى صـ١٦٥ طبعة نولكشور مع تغييرات جزئية تسهيلا.

السلف وشهدوا بصحة حديثه أو سكتوا عن الطعن (فيه)، صار حديثه مثل حديث الراوى المعروف.

(فقد قسم المصنف رواة الصحابة إلى ثلاثة أقسام: (١) الراوى المعروف بالفقه والتقدّم فى الاجتهاد (٢) والمعروف بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه (٣)والمجهول الذى لا يُعرَف إلا بحديث أو حديثين).

قال: (١) وإن اختُلِف فيه (فى حديث الراوى المجهول) مع نقل الثقات (وروايتهم) عنه، فكذلك عندنا، أى فحديثه مثل حديث الراوى المعروف.

(٢) وإن لم يظهر من السلف (فى حديثه) إلا الردّ لم يقبل حديثه (بل) صار مستنكرًا (٣) وإن كان لم يظهر حديثه فى السلف، ولم يقابل بردّ أو قبول، لم يكن العمل به واجبًا، ولكن العمل به جائز؛ لأنّ العدالة أصل فى ذلك الزمان (زمان الصحابة) حتى إن رواية مثل هذا المجهول فى زماننا لا يحل العمل بها لظهور الفسق إلا إذا أيّد حديثه العدول الثقات.

وقد أشار المصنّف فى بيان أحكام القسم الثالث وهو خبر الراوى المجهول من الصحابة إلى خمسة قيودات وأحكامها:

الأول: تعريف المجهول، وهو الذى يُعرف برواية حديث أو حديثين، ثم ذكر له مثالين من الصحابة.

والثانى: ما روى عنه (عن المجهول) السلف، وشهدوا بصحة حديثه، أو سكتوا عن طعنه، وبيّن حكم حديثه بقوله: صار حديثه مثل حديث المعروف بالفقه والاجتهاد.

والثالث: إن اختُلِف فى صحة حديثه، بأن قبِل حديثه بعض، وردّه بعض آخر مع نقل الثقات وروايتهم عنه، فذكر حكمه، وقال: فكذلك عندنا، أى فهو كحديث المعروف بالفقه والاجتهاد عندنا، يعنى يقبل حديثه.

والرابع: إن لم يظهر من السلف فى حديثه إلا الردّ، فحكمه أنه لم يقبل

حديثه لأنه يكون منكراً، فالمنكر عند المصنّف هو رواية المجهول من الصحابة إذا لم يظهر في السلف حديثه إلا لأجل الردّ عليه.

والخامس: إن لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل بردّ ولا قبول، فحكمه عدم وجوب العمل به، وأمّا جواز العمل به فباقٍ، لأن المجهول المبحوث عنه من الصحابة، فالعدالة أصل في ذلك الزمان.

وأما رواية مثل هذا المجهول في زماننا (في زمان المصنف) لا يحلّ العمل بها لظهور الفسق (وأمّا في زمان الراقم فلغلبة الفسق).

تلخيص المصنف أحكام الأقسام الخمسة وما بعدها

ثم لخّص المصنف كلامه، وبيّن حاصله فقال: فصار (١) المتواتر أي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين (الذي لا يحتمل النقيض أصلا) (٢) و (صار) المشهور (يوجب علم) الطمأنينة (الذي يحتمل النقيض احتمالا غير ناشئ عن دليل) (٣)و(صار) خبر الواحد (الصحيح يوجب) علم غالب الرأي (مع احتمال النقيض احتمالا مغلوبًا) (٤) والمستنكر (المنكر) منه (من خبر الواحد) يفيد الظنّ (والمراد من هذا الظن الوهم، فإن الظنّ الذي هو غالب الرأي هو مدلول خبر الواحد الصحيح، فبقي للخبر المنكر هو جانب الوهم، فيكون فيه عدم الثبوت غالبًا، كما كان في الخبر الصحيح الغالب هو الثبوت، وإن الظن (الذي بمعنى الوهم) لا يغني من الحق شيئًا (أي لا يثبت به شيء من الأمر الواقعي والنفس الأمريّ (٥) والمستتر أي المستور منه (من خبر الواحد) وهو الخبر المجهول الذي لم يقابل بردّ ولا قبول في حيّز (الجواز للعمل به دون الوجوب، أي خبر المجهول من الصحابة الذي لم يقابل بردّ ولا قبول جاز به العمل ولا يجب، لوجود أصل العدالة فيهم.

(٦) ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفة الراوي عن روايته قولا بالإفتاء على خلاف مرويه بعد أن رواه، أو عملا بأن يعمل عملا على خلاف ما رواه، أي

إذا أفتى الراوى بخلاف ما رواه، أو عمل بخلافه يسقط حديثه عن درجة الاعتبار، وأمّا قبل أن يبلغه أو قبل أن يرويه فلا.

(٧) وكذا يسقط العمل بالحديث إذا خالف عنه قولا أو عملا غير الراوى من أئمة الصحابة، وقيّد الأئمة بالصحابة لأنّ مخالفة غيرهم من أئمة النقل وطعنهم فيه لا يُسقِط العمل به على الإطلاق من الجرح المبهم والمفسّر، ومن وجود التعصب وعدمه، ولا يسع المقام تفصيله، ثم قال المصنّف: "والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم" لأن مخالفة الحديث من غير الراوى من أئمة الصحابة لا يقدح فى الحديث إذا كان ذلك الصحابى ممن يجوز أن يخفى عليه ذلك الحديث، كما خفى على ابن عمر ما روى عن النبى ﷺ أنّه رخّص للحائض فى أن تترك طواف الصدر، ثم صحّ عن ابن عمر أنه قال: إنها تقيم حتى تطهر وتطوف بالبيت، فلايترك لأجل قول ابن عمر العمل بحديث الرخصة عن النبى ﷺ؛ لأن الحديث الصحيح وجب العمل به، فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة؛ لأنه أمكن أن يقال: إنما أفتى ابن عمر بخلاف الحديث الصحيح المرفوع؛ لأنه خفى عليه النصّ ولو بلغه لرجع إليه، فالواجب على من بلغه الحديث الصحيح أن يعمل به، فإذا لم يحتمل خفاء مثل ذلك الحديث عليه، ومع ذلك أسقط العمل به، فأخرجه من أن يكون حجةً عنده، فأحسن الوجوه أن يقال: إنه حمله على انتساخه وكونه منسوخًا، وإلا لم يترك العمل به، وهذا معنى قوله: "ويُحمل على الانتساخ".

(٨) واختلف فيما (فى حديث) إذا أنكره المروى عنه أى الشيخ الأستاذ.

(١) قال بعضهم: يسقط العمل به وهو الأشبه، وهذا الإنكار على وجهين:

الأول: أن ينكر المروى عنه روايته للراوى عنه إنكار جاحد ومكذّب للراوى عنه، بأن قال: ما رويتُ لك هذا الحديث قط، أو قال: كذبتَ عليّ، ففى هذا الوجه يسقط العمل بالحديث بلا خلاف؛ لأن كل واحد يكذّب الآخر، فلا بد من كذب واحد غير معيّن، وهو موجب للقدح فى الحديث.

والوجه الثانى: هو الإنكار على سبيل التردّد والتوقّف، بأن قال: لا أذكر أنى رويت لك هذا الحديث، أو قال: لا أعرفه، أو نحو ذلك، وقد اختلف فى هذا الوجه من الإنكار، هل يسقط العمل بالحديث أم لا؟

(١) فذهب الشيخ أبو الحسن الكرخى رح وجماعة من أصحابنا (الحنفية) وأحمد بن حنبل فى رواية إلى أن العمل يسقط به كما فى الوجه الأوّل، وإليه أشار المصنف بقوله: "وهو الأشبه" أى سقوط العمل مطلقًا، سواء كان للوجه الأوّل أو الثانى هو الأشبه وأحسن بالاعتبار، وأكثر مشابهةً بالحق، وهو المختار للقاضى الإمام أبى زيد ومن تابعه من المتأخرين.

(٢) وذهب مالك والشافعى وجماعة من المتكلّمين إلى أنه لا يسقط العمل به "وقد قيل: إنّ هذا، أى سقوط العمل بالخبر الذى أنكره المروى عنه قول أبى يوسف، خلافًا لمحمد، وهذا الاختلاف فرع اختلافهما فى مسألة ذكرها الخصّاف فى "أدب القاضى" وهى أنّ من ادّعى عند القاضى بأنه قضى له (للمدّعى) على خصم كذا، والقاضى لم يتذكّر قضاءه، وأنكر ذلك، فأقام المدعى البيّنة على ذلك، تقبل بيّنته عند محمد رح لاحتمال النسيان من جهة القاضى، ولا تقبل عند أبى يوسف لإنكار من يُسنَد إليه القضاء، فكذلك فى الرواية، فالمروى عنه المنكر مثل القاضى المنكرِ عندهما لوجهين مختلفين، وهذا شرح قول المصنف: "وهو فرع اختلافهما فى شاهدين شهدا على القاضى بقضية (أى بقضاء) وهو لايذكرها، قال أبويوسف: لا تقبل، وقال محمد: تقبل".

(٩) والطعن المبهم (بأن يقول: هو منكر الحديث أو مجروح) لا يوجب جرحًا فى الراوى، كما لا يوجب جرحًا فى الشاهد، ولا يمتنع العمل به (بالحديث الذى طُعِن راويه طعنًا مبهمًا) إلا إذا وقع الطعن (الجرح) من أئمة الحديث، مفسّرًا بما هو جرح متفق عليه وممن اشتهر بالنصيحة والإتقان دون التعصّب والعدوان.

بحث التعارض بين الدليلين، وطريق دفعه

(١) **المعارضة فى اللغة:** هى الممانعة على سبيل المقابلة، يقال: عرض لى كذا، أى استقبلنى فمنعنى عما قصدتُه، ومنه يسمّى السحاب عارضًا ﴿فلمّا رأوه عارضًا مستقبل أوديتهم﴾ لأنه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالأرض.

(٢) **وفى اصطلاح الأصوليّين:** هى تقابل الحجّتين اللّتين يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجبه الأخرى فى وقت واحد، فى محل واحد، مع تساويهما فى القوّة، وعدم إمكان الجمع بينهما.

الفرق بين التعارض والتناقض: فالتعارض: هو منع ثبوت الحكم بتقديم دليل آخر غير دليل الخصم، والتناقض: هو وجود الدليل مع تخلّف المدلول عنه، أو نقول: إن التعارض هو منع الحكم، والتناقض هو نقض الدليل، فالتناقض يوجب بطلان الدليل، والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير التعرّض بالدليل، إلا أن كل واحد منهما فى النصوص يستلزم الآخر؛ فإن بطلان الدليل يستلزم منع الحكم، وعدم ثبوت الحكم يستلزم بطلان الدليل، فلذلك جمع الشيخ المصنّف بينهما فى أوّل كلامه.

تنبيه: واعلم أنّ هذه الحجج التى سبق وجوهها (أنواعها) من الكتاب والسنّة لا تتعارض فى أنفسها وضعًا (أى فى ذاتها باعتبار وضع الشارع وتخصيصه كلّ دليل لكل حكم) ولا تتناقض، أى لا ينقض ولا يبطل أحد الدليلين الدليل الآخر؛ لأن ذلك المذكور من التعارض والتناقض فى ذاته من أمارات العجز -تعالى الله عن ذلك- ومن علامات عدم علم الرسول ﷺ وهو باطل؛ لأنه تعالى يقول: ﴿إن هو إلا وحى يوحى علّمه شديد القوى﴾ ﴿وعلّمك ما لم تكن تعلم﴾ وإنما يقع التعارض بينها ظاهرًا وصورةً لجهلنا بالناسخ والمنسوخ، ولقلّة علمنا بإشارات النصوص ولطائفها ودقائقها، فلدفع التعارض بينها طرق آتية.

حكم المعارضة بين الآيتين: أى حكم دفع المعارضة بين الآيتين هو الرجوع إلى السنّة، فإذا ورد نصّان متعارضان، فالسبيل فى دفع المعارضة (١) هو الرجوع إلى طلب المتأخر منهما، فإن عُلِم المتأخر، وجب العمل بالمتأخر؛ لكونه ناسخًا للمتقدّم، أى فيؤخذ بالنسخ (٢) وإن لم يعلم المتأخر، ولا يمكن لجمع بينهما، سقط حكم الدليلين، أى نتوقف عن العمل بهما؛ لأنه سقط حكمهما أو حكم أحدهما عينًا؛ لأنه ليس العمل به أولى من العمل بالآخر، ولا يمكن الترجيح أيضًا، وإذا تساقطا وجب المصير إلى دليل آخر، يمكن به العمل وإثبات حكم الحادثة، ففى تعارض الآيتين وجب الرجوع إلى السنّة إن أمكن، أى إن وجدت السنّة لإثبات الحكم المطلوب، وإن وقع التعارض بين السنّتين (الحديثين) ولم يمكن دفعه، فوجب المصير إلى الإجماع، أو أقوال الصحابة، أو القياس على الترتيب فى الحجج إن أمكن، أى إن وجد دليل آخر بعد المتعارضين.

مثال التعارض بين الآيتين: ومثال التعارض بين الآيتين، والرجوع إلى السنّة، قوله تعالى: ﴿فاقرءوا ما تيسّر من القرآن﴾ أى فاقرؤوا فى الصلاة، سواء كنتم منفردين أو خلف الإمام، وقوله تعالى: ﴿وإذا قُرِئَ القرآنُ فاستمعوا له وأنصتوا﴾ فإن الأول لعمومه يوجب القراءة على المقتدى أى خلف الإمام، لورود الآية فى الصلاة باتفاق أهل التفسير، والثانى يوجب منع القراءة على المقتدى، فتعارضتا، فيصار إلى الحديث وهو قوله ﷺ: «من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له» (أخرجه أبو داود) وقوله ﷺ: «وإذا قرأ فأنصتوا» رواه مسلم.

مثال التعارض بين السنّتين والمصير إلى القياس: ما روى النعمان بن بشير رض: "أن النبى ﷺ صلّى صلاة الكسوف كما تصلّون ركعة بركوع وسجدتين" وما روت عائشة رضى الله عنها: "أنه صلّى ﷺ صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات"، فإنهما لما تعارضا، صرنا إلى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات.

ثم قال المصنّف فى دليل الرجوع إلى دليل ثالث: "لأن التعارض لما ثبت بين الحجّتين تساقطا (عن درجة الاستدلال) لاندفاع كلّ واحدة منهما بالأخرى،

فيجب المصير إلى ما بعدهما من الحجة، وعند تعذّر المصير إليه (إلى الدليل الثالث لعدم وجوده أو لعدم صلاحيته) وجب تقرير الأصول (أى إثبات الحكم الأصلى لكل شىء فى محلّه).

مثال تعذّر المصير إلى الثالث وتقرير حكم الأصل: كما فى سؤر الحمار، فإنه لما تعارضت دلائل طهارته ونجاسته، فإنّ جابراً رضي الله عنه روى أن النبىّ ﷺ سُئِل أنتوضأ بماء أفضلت الحمر؟ قال: نعم، وهذا يدل على أن سؤره طاهر، وروى عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الحمر الأهلية، وقال: إنها رجس، وهذا يدل على أنّ سؤره نجس، وكذلك يوجد تعارض آثار الصحابة، فإنّ ابن عمر قال بنجاسة سؤر الحمار، وقال ابن عباس بطهارته، ولم يصلح القياس شاهداً أى دليلا يشهد على أرجحية أحد الحكمين؛ لأنه (القياس) لا يصلح لنصب الحكم وإثباته ابتداءً؛ لأنه مظهر لا مثبت، فرجع المجتهدون إلى أصل حكم الماء، وهو الطهارة ﴿وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً﴾ وقيل: إنّ الماء عُرف طاهراً فى الأصل، فلا يتنجّس الماء الذى هو سؤر الحمار بالتعارض أى بتعارض الأدلة، فطهارة الماء ثبت باليقين، ونجاسة السؤر لأجل نجاسة اللحم ثبّت بالشكّ، فلا يزول اليقين بالشك، ولا يزول الحدث بالماء المشكوك، فوجب ضمّ التيمّم إليه (إلى الوضوء بالماء المشكوك)، وسمّى (سؤر الحمار) مشكلا أى مشكل الحكم لتعارض أدلّة حكمه.

واعلم أنه ليس هذا هو الأخذ باستصحاب الحال الذى نفرّ منه؛ لأنا رجعنا إلى الحالة الأصلية للماء وللسؤر.

حكم التعارض بين القياسين: وأمّا إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا لأجل التعارض حتى إذا لم يبقَ دليل للعمل به فيجب العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل شرعىّ، بل يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه؛ لأن القياس حجة يعمل بها، أصاب المجتهد بقياسه الحقّ أو أخطأه، فكان العمل بأحد القياسين الذَين هو حجة، واطمأنّ قلبه إليها بنور الفراسة أولى من العمل باستحصاب الحال الذى ليس بدليل شرعى، فإنّه ﷺ قال: «اتّقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»،

فهذا النور يكفى لترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر، وهذا معنى قوله: "بل يعمل المجتهد بأيّهما شاء بشهادة قلبه"، والمراد من شهادة القلب واطمئنانه هو التحرّى، يعنى يأخذ بأحدهما بعد التحرى، وطلب أحرى القياسين.

وأعلم أنّ استصحاب الحال (ترك الشيء على حالته السابقة) عندنا دليل دافع لا مثبت، يعنى يدفع عن ماء غير معلوم الطهارة الماء غير معلوم النجاسة، ولا يثبت به الطهارة، فنقول: هذا الماء طاهر؛ فإنّ الأصل فى الماء الطهارة، ولهذا لا بد بعد الوضوء بسؤر الحمار من ضمّ التيمّم إليه.

ثم التعارض إنما يتحقق بين الحجتين بإيجاب كل واحدة منهما ضدّ ما توجبه الأخرى، فى وقت واحد، فى محلّ واحد، مع تساويهما فى القوّة يعنى ركن المعارضة: هو الاختلاف بين الدليلين على سبيل الممانعة، والباقى من إيجاب كلّ واحد ضدّ الآخر، فى وقت واحد، فى محل واحد، مع التساوى كلّه شروط المعارضة.

هل يعارض خبر النفى خبر الإثبات أم لا؟

واختلف مشايخنا فى أن خبر النفى، هل يعارض خبر الإثبات أم لا؟

(١) الخبر المـُثبِت هو الذى يثبت أمرًا عارضًا (٢) والنافى هو الذى ينفى العارض، ويبقى الأمر السابق قبل العارض، واختلف عمل أصحابنا المتقدمين يعنى أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدًا فى ذلك، أى فى تعارض النفى والإثبات، ففى بعض الصور عملوا بالمثبِت، وفى بعضها بالنافى.

مثال الخبر المثبِت والنافى: إن عروة بن الزبير روى عن عائشة رضـ: أن بريرة أعتِقت وزوجها عبد، فخيّرها رسول الله ﷺ وهذا خبر نافٍ، أى ينفى الحرية (حرية زوج بريرة حين إعتاق بريرة) وقد كان زوجها قبل الإعتاق أيضًا عبدًا، فينفى حريته ويُثبت عبوديته عند العتق (عتق بريرة) كما كان قبله، وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن زوجها كان حرًا حين أعتِقت، وهذا مُثبِت لأنه يثبت أمرًا

عارضًا وهو الحرية، فأخذ علماءنا الثلاثة بالمثبِت وهو أن زوجها كان حرًا حين الإعتاق (إعتاق بربرية).

وفى مسألة جواز نكاح المحرم حين الإحرام أخذوا بالنافى، فإن يزيد ابن الأصمّ يروى أنّ النبى ﷺ تزوّج ميمونة بنت الحارث وهو حلال أى خارج عن إحرامه، وهذا الخبر مثبِت لأنه يدل على أمر عارض بعد الإحرام وهو الحلّ، وروى ابن عباس أنه ﷺ تزوجها وهو محرم، وهذا الخبر نافٍ لأنه ينفى الأمر العارض وهو الحلّ، ويُبقى الأمر الأوّل وهو الإحرام، فإنّ الإحرام كان قبل التزوّج، فأخذوا به أى بكونه محرمًا، فعملوا بالخبر النافى الذى نفى الحلّ، وهذا أى ما ذكرنا تفصيل قول المصنف: "فقد روى أن بريرة أعتِقت وزوجها عبد، وروى أنها أعتِقت وزوجها حرّ مع اتفاقهم على أنه كان عبدًا (قبل الإعتاق) فأصحابنا أخذوا بالمثبِت، يعنى كان زوجها حرًا، وروى أنّ رسول الله ﷺ تزوّج ميمونة وهو حلال، وروى أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم، واتفقت الروايات على أنه لم يكن فى الحلّ الأصلى وهو الحلّ قبل الإحرام، فجعل أصحابنا (الثلاثة) العمل بالنافى أولى" وهو أنه كان محرمًا.

وقالوا فى تعارض الجرح والتعديل بأن أخبر أحد إن هذا الشاهد عدل، وأخبر آخر بأنه مجروح: إنّ الجرح أولى وهو المثبِت أمرًا عارضًا زائدًا على العدل وهو الجرح؛ فإن المعدّل النافى للجرح لا يكون واقفًا على ما يُخرجُ العدل عن عدالته، والبناء على ظاهر الحال، إذ لا طريق للمزكّى (المعدّل) إلى الوقوف على جميع أحوال الشاهد فى الأوقات، فلا يعادل التزكية الجرحَ الذى مبناه على الدليل، وهو المعاينة، فكان الجرح أولى، و خبر المعدّل نافٍ؛ لأنه يُبقى الأمر الأول وهو العدل؛ إذ العدالة هى الأصل، فعملوا بالمثبِت وهو خبر الجارح.

الأصل الذي يبتني عليه عمل الأئمة في ترجيح النافي على المثبت

ولما اختلف عمل الأئمة المتقدمين في ترجيح النافي على المثبِت وعكسه، فلا بد من أصل وقاعدة يبتنى عليها اختلافهم، فأشار المصنّف إلى هذا الأصل (القاعدة) وقال: "والأصل في ذلك" أي القاعدة في ذلك الاختلاف، يعني يتفرّع اختلافهم على هذا الأصل، وهو أن النفي (الخبر النافي) الواقع في مقابلة الإثبات (الخبر المثبِت) لا يخلو عن ثلاثة أوجه:

(١) إمّا أن يكون من جنس ما يُعرف بدليله، بأن يكون ذلك النفي مبنيًا على دليل.

(٢) أو يكون من جنس ما لا يُعرف بدليله بأن يكون مبنيًا على استصحاب الحال الذي هو ليس بدليل.

(٣) أو يكون مما تشتبه حاله بأنّه مبنيّ على دليل أو على استصحاب الحال؟ فإن كان من جنس ما يُعرف دليله كان مثل الإثبات؛ لأن المعتبر هو الدليل، لاصورة النفي، فيعارض الإثبات، وإن كان مما لا يُعرف دليله لا يعارض الإثبات؛ لأن ما لادليل عليه لا يُقابل ما يُثْبَتُ بالدليل، وإن كان مما تشتبه حاله، وجب التفحّص عن حال المخبر، فإن ثبت أنه بنى خبره على ظاهر الحال، لم يقبل خبره، لأنه اعتمد على ما ليس بحجة، وهو استصحاب الحال، وإن ثبت أنّه أخبر عن دليل المعرفة كان خبره مثل خبر المثبِت، فيقع التعارض بينه وبين المثبِت، وإلى هذا التفصيل الطويل، أشار المصنّف بقوله: "والأصل في ذلك أنّ النفي (١) متى كان من جنس ما يُعرف بدليله (٢) أو كان مما تشتبه حاله، لكن عُرِفَ أن الراوي اعتمد (على) دليل المعرفة كان (النفي) مثل الإثبات (فيعارضه) (٣) وإ كان مما تشتبه حاله، ولم يُعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة، فلا يكون مثل الإثبات (ولايعارضه)، ثم بدأ المصنّف في تفريع حديثي بربرية وميمونة على هذا الأصل، وقال: "فالنفي في حديث بريرة مما لا يُعرف إلا بظاهر الحال (أي جُعِلَت الحالة

السابقة وهو أنّ زوجها قبل إعتاقها كان عبداً، فبعد الإعتاق كان على هذه الحالة) فلم يعارض الإثبات، وهو الخبر المثبِت لحريته، وفى حديث ميمونة أنّ النفى مما عُرف بدليله وهو هيئة المحرم، فوقعت المعارضة بين النفى والإثبات (نفى الإحرام وإثباته) وجعل رواية ابن عباس أن النبى ﷺ تزوّجها وهو محرم، أولى (أى الأخذ بالإثبات أولى) لأنه (يزيد بن الأصمّ) لا يعدله (لا يساوى ابن عباس) فى الضبط والإتقان.

(٤) وطهارة الماء وحلّ الطعام والشراب من جنس ما يُعرف بدليل، أى من جنس ما اشتبهت حاله، ولكن يُعرف بدليله، يعنى إذا أخبر مخبر بطهارة الماء وآخر بنجاسته، أو أخبر أحد بحلّ طعام أو شراب، وأخبر الآخر بحرمته، فالإخبار بالطهارة والحلّ نافٍ، أى ينفى النجاسة والحرمة، ويبقى الأمر الأصلىّ وهو الطهارة والحلّ، والإخبار بالنجاسة والحرمة مُثبِت؛ لأنه يُثبت الأمر العارض، وهو النجاسة والحرمة، فالنفى (الخبر الذى ينفى النجاسة والحرمة) فى هذه الصورة. من جنس ما يمكن أن يعرف بدليله؛ لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جارٍ فى إناء طاهر، ولم يغب ذلك الإناء عنه كان عارفًا بطهارته بدليل موجب للعلم، ويحتمل أن يكون النفى (نفى النجاسة) بناءً على ظاهر الحال (١) فإن ثبت أنّه أخبر بناءً على ظاهر الحال، وهو أن الأصل فى الماء هو الطهارة لم يقبل خبره؛ لأنه إخبار عن استصحاب الحال، لا عن دليل، فلا يعارض الخبر المثبِت (٢) وإن ثبت أنه أخبر عن معرفته يقع التعارض بين الخبرين (النفى والإثبات) أى خبر الطهارة والحلّ وخبر النجاسة والحرمة فى الماء والطعام والشراب، وعند ذلك أى عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة فى الماء والحلّ فى الطعام والشراب؛ لأن استصحاب الحال وإن لم يصلح دليلا مثبتًا، ولكنّه يصلح مرجّحًا، فترجح الخبر النافى به، وهذا شرح قوله: "مثل النجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين (خبر النفى والإثبات) فيهما فى النجاسة والحرمة، وعند ذلك يجب العمل بالأصل"

ولا اعتبار للترجيح بزيادة عدد الرواة

ومن الناس (كأبى عبد الله الجرجانى رح وأبى الحسن الكرخى رح وأكثر الشافعية) من رجّح (الخبر) بفضل عدد الرواة لأنّ القلب إليه أميل و (رجّح) بالذكورة والحريّة مع رعاية العدد، دون الأفراد، (أى دون اعتبار كلّ واحد فردًا فردًا) يعنى خبر الرجلين الحرّين أرجح وأقوى من خبر العبدين، ومن خبر المرأتين الحرتين، وأما خبر الأفراد (بدون لحاظ العدد) فخبر الرجل الواحد والمرأة الواحدة سواء، وخبر الحرّ الواحد والعبد الواحد سواء.

مذهب عامّة أصحابنا فى الترجيح بكثرة الرواة والذكورة والحرية

وعند عامّة أصحابنا وبعض الشافعية لا يترجّح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة ولا بالذكورة ولا بالحرية، وإنما العبرة بالعدالة والعدد المعتبر فى المتواتر والمشهور دون أخبار الآحاد كالشهادة؛ لأن به أى بما ذكر من وصفى الذكورة والحرية مع رعاية العدد تتمّ الحجة، ولا تبقى الحاجة إلى الكثرة.

واستدل هؤلاء الناس بمسائل الماء، فإن فيها الاعتبار للأكثر إذا كانوا ذكورًا أحرارًا، فإنّه إذا أخبر واحد بطهارة الماء، واثنان بنجاسته، أو على العكس يُعمل بخبر الاثنين، ولو أخبر عبد ثقة بطهارة الماء، وحرّ ثقة على نجاسته، أو على العكس يتحقق التعارض، ويعمل السامع بأكبر رأيه، وكذا لو أخبر عبدان بشىء وحرّان ثقتان بضدّه، يؤخذ بقول الحرين كما فى "المبسوط".

ثمّ ردّ المصنف على بعض الناس، وقال: إلا أنّ هذا (أى ما ذكر هؤلاء من الترجيح بفضل العدد والذكورة والحرية مع رعاية العدد) متروك بإجماع السلف (فإن المناظرات جرت (بين العلماء) من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الآحاد، ولم يُروَ فى شىء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة العدد، ولا بالذكورة والحرية، ولو كان ذلك صحيحًا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط

والإتقان وبزيادة الثقة، وأمّا ترجيح خبر الاثنين على خبر الواحد، وترجيح خبر الحرين على خبر العبدين فى مسألة الماء إنما يظهر فى حقوق العباد فقط، وأمّا فى أحكام الشرع كالحلال والحرام، فخبر الواحد وخبر المثنى، وخبر الحرّ والعبد، وخبر الرجل والمرأة فى وجوب العمل به سواء.

وبما أن الحجج المذكورة من أنواع الكتاب والسنّة، إنما يمكن الاستفادة منها، والإفادة بها بالبيان ﴿لتبيّن للناس ما نزّل إليهم﴾ ﴿هذا بيان للنّاس﴾ أو رد المصنّف بعدها باب البيان، وقال: وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان، وهذا باب البيان"

البيان وتعريفه وأنواعه

البيان فى اللغة: الإظهار والإيضاح، كما فى قوله تعالى: ﴿وعلّمه البيان﴾ أى علّم الله تعالى الإنسان جبلّةً وفِطرة إظهار ما فى ضميره لبنى نوعه، وبيانَ ما يحتاج إليه فى دنياه وعقباه، وميّزه به عمّا يشاركه فى الحياة من سائر الحيوانات.

وفى الشريعة: هو إظهار الشارع وبيانه أحكامه للمكلّفين بأساليب مختلفة، كما أشير إليه فى قوله تعالى: ﴿لتبيّن للناس ما نزّل إليهم﴾ وفى قوله تعالى: ﴿هذا بيان للنّاس وهدًى﴾ وفى قوله تعالى: ﴿ثمّ إنّ علينا بيانه﴾.

وفى الاصطلاح: هو عبارة عن إظهار المتكلّم مراده للسامع بحيث يفهمه المخاطَب، قال عمر رضى الله عنه فى دعاءه بالنسبة إلى كشف حقيقة الربا: "اللهم بيّن لنا فى الربا بيانًا شافيًا" أى بيانًا لا يبقى بعده شك ولا إبهام، يعنى بيانًا واضحًا كاملا، ولابد فى البيان من ثلاثة أمور: (١) الإعلام، وهو التبيين والإيضاح (٢) ودليل يحصل به الإعلام، كالكلام والفعل والإشارة والرمز، فإن كلّها دليل ومبيّن لمراد فاعله (٣) وعلم يحصل من الدليل (أيّ دليل كان) أى ثمرة البيان وفائدته العلمى هو العلم الحاصل من الدليل.

وعرّف البيان أكثر الفقهاء والمتكلّمين هكذا: هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب العلم مما هو دليل عليه، وكلّ أمر مفيد من كلام الشارع

وفعله وإشارته، وسكوته (على فعل أو قول أحد) وإشارته بأمره، وتنبيهه بفحوى الكلام على علّة الحكم بيان؛ لأن جميع ذلك دليل، مع دلالة بعضها وإفادته الحكم على غلبة الظنّ، ولكن من حيث إن ذلك البعض (كخبر الواحد والقياس) يفيد العلم بوجوب العمل هو دليل وبيان.

أنواع البيان: وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان تبديل، وبيان الضرورة، فالإضافة فى الأربعة الأوَل من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كعلم الطب، وفى الخامس من قبيل إضافة المسبّب إلى سببه؛ لأن الضرورة تقتضى البيان وتكون سببًا له.

١- بيان التقرير وتعريفه: أمّا بيان التقرير: فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص، وسمّى بيان التقرير لأنّ هذا البيان مقرّر ومثبِت لما اقتضاه الظاهر لقطعه احتمال غيره من المجاز أو الخصوص.

مثاله: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ فإن لفظ "الطائر" يحتمل الاستعمال فى غير معناه الحقيقى الظاهر، كما يقال للبريد: (الفرس الحامل لمكاتيب البريد) طائر لإسراعه فى مشيه، وكذلك يقال: فلان يطير بهمته، أى يسرع فى عمله بعزمه، فكان قوله: "يطير بجناحيه" مقررًا ومثبتًا للمعنى الحقيقى للطائر، وقاطعًا لاحتمال المجاز.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلّهم أجمعون﴾ فإن اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم، وأيضًا كان احتمال أن سجد كلّهم، ولكن متفرّقون، فبقوله: "كلهم أجمعون" قرّر وأثبت معنى العموم فى السجود والاجتماع حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص، أى قطع احتمال الخصوص مثل قطع احتمال المجاز فى المثال الأول.

حكم بيان التقرير: وحكمه أنّه يصح موصولا ومفصولا (بالاتفاق لأنه مقرّر للحكم الثابت الظاهر، فلا يقع بتأخيره أىّ خلل فى نفس الحكم، فيصحّ مفصولا كما يصح موصولا).

٢- تعريف بيان التفسير: وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمجمل، والمشكل، والخفىّ، وليس له اختصاص بالمشترك والمجمل كما يدل عليه ظاهر كلام المصنف، بل ذكرهما على سبيل المثال لما يحتاج إلى التفسير، فيشمل التفسير لحوق بيان النبىﷺ بآيات الله تعالى كما فسرّ ﷺ قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ بقوله وفعله، قال فى الصّلاة: «صلّوا كما رأيتمونى أصلّى» وقال فى الزكاة: «هاتوا ربع عشور أموالكم» وكتب كتابًا لعمرو بن حزم، وبيّن فيه نصاب الزكاة ومقاديرها.

حكم بيان التفسير: ذكر المصنف أولا حكم بيان التقرير، ثمّ شبّه به حكم بين التفسير، وقال: وكذلك بيان التفسير أى مثل بيان التقرير بيان التفسير، فى أنه يصحّ موصولا ومفصولا بالاتفاق، ففى آيات القرآن الحكيم أمثلة كثيرة لبيان التفسير موصولا ومفصولا، وكذلك الأحاديث النبوية صدرت بعضها تفسيرًا موصولا، وبعضها مفصولا.

٣- ابيان التغيير وتعريفه: وهو أن يغيّر ببيانه معنى كلامه.

مثاله: أنتِ طالق إن دخلت الدار، فكلامه (أنتِ طالق) كان يفيد التنجيز، فبالشرط غيّره إلى التعليق، قال تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا﴾ فغير الله الألف بإخراج خمسين منه، فلهذا قال المصنف: وأمّا بيان التغيير فنحو التعليق والاستثناء.

حكم بيان التغيير: وأشار إلى حكمه، وبقوله: فإنما يصح بشرط الوصل، أى لايصحّ بيان التغيير مفصولا -هذا هو حكمه- لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بالجزاء والمستثنى منه، فيجب أن يكون موصولا بإجماع الفقهاء.

وروى عن بعض الصحابة والتابعين جواز الاستثناء مفصولا، منهم ابن عباس وأبو العالية والحسن وطاوس وعطاء، وبقولهم قال الإمام أحمد ابن حنبل رح

الاختلاف فى تغيير العام من العموم إلى الخصوص

(١) ولا خلاف فى أنّ العام إذا غيّر وخصّ عنه شىء بدليل مقارن أى موصول، يجوز بعد ذلك تخصيصه بدليل متراخ أى مفصول عنه، فليس هذا محلّ النزاع، فأمّا العام الذى لم يُخصّ منه شىء، فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ أى مفصول عنه عند الشيخ أبى الحسن الكرخى، وعامّة المتأخرين من أصحابنا، وبعض أصحاب الشافعى رح، وقال بعض أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعى والأشعرية وعامّة المفسّرين: إنّه يجوز تخصيصه متراخيًا (مفصولا) كما يجوز متصلا، ومعنى عدم جواز تخصيصه متراخيًا أنه إذا ورد متراخيًا لا يكون بيان أن المراد من العام بعضه ابتداءً (قبل التخصيص)، بل يكون نسخًا لعموم الحكم ومقتصرًا له بالبعض.

وفائدته أنّ العام لا يصير بهذا التخصيص ظنّيًا؛ لأن صيرورته ظنّيًا باعتبار احتمال خروج أفراد آخر عنه بالتعليل (لأجل العلّة) ودليل النسخ لا يقبل التعليل، فلا يتطرّق به احتمال التخصيص إلى الباقى، وهذا أى الاختلاف فى تخصيص العام وتغييره متراخيًا بناء على الاختلاف فى موجب العام، فعندهم موجبه ظنّىّ قبل التخصيص لاحتمال إرادة البعض منه، كما هو ظنّى بعد التخصيص، فكان تخصيصه بيانًا محضًا مقررًا لكونه ظنيًا؛ لأنه يبقى على أصله ظنيًا كما كان، فيصحّ موصولا ومفصولا، وعندنا موجبه قطعى قبل التخصيص كموجب الخاص، وبعد التخصيص يصير ظنيًا على ما مرّ بيانه فى أوّل الكتاب، فكان التخصيص تغييرًا له من القطع إلى الاحتمال (احتمال الظنّ) فيصحّ موصولا، ولا يصح مفصولا (كما هو مقتضى بيان التقرير) كما أن التعليق والاستثناء لا يصحّان مفصولا.

وما ذكرنا شرح وتفصيل لكلام المصنّف الآتى: (١) "اختُلف فى خصوص العموم، فعندنا لا يقع متراخيًا، وعند الشافعى رح يجوز فيه التراخى، وهذا بناء على أن العموم مثل الخصوص (أى العام مثل الخاص) عندنا فى إيجاب الحكم قطعًا، وبعد الخصوص (بعد التخصيص) لا يبقى القطع فى العامّ، فكان

(التخصيص) تغييراً من القطع إلى الاحتمال (احتمال الظنّ) فيتقيّد التخصيص (الذى هو تغيير فى الحقيقة) بشرط الوصل (أى بشرط أن يكون التخصيص موصولا لا مفصولا).

(٢) وعلى هذا (الأصل) أى على أن الاتصال فى التخصيص شرط، قال علماءنا فيمن أوصى بخاتمه لإنسان وبالفصّ منه لآخر، ولكن موصولا: إنّ الإيصاء الثانى يكون خصوصًا أى تخصيصًا للإيصاء الأول، فيكون الفصّ للثانى أى للموصى له الثانى لأن التخصيص أى التغيير كان موصولا.

(٣) وإن فصل أى تأخر فى الإيصاء الثانى (إيصاءا لفصّ) لم يكن هذا الإيصاء خصوصًا أى تخصيصًا للإيصاء الأول، بل صار الثانى معارضًا للأول؛ لأن فى الأول جعل الفصّ مع الخاتم للموصى له الأول، ثمّ جعل الفصّ أى أوصاه للثانى، فيكون الفصّ بينهما (بين الأول والثانى).

(٤) واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء أيضًا (١) قال أصحابنا: الاستثناء يمنع التكلّم بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكلّمًا بالباقى بعده (بعد الاستثناء).

(٢) وقال الشافعى: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص.

(٣) كما اختلفوا فى التعليق بالشرط على ما سبق.

تعريف الاستثناء وشروطه: وهو قول ذو صيغ محصورة دال على أن المذكور بعد أداة الاستثناء لم يُرَد بالقول الأول (المستثنى منه) وقيل: هو لفظ لا يستقلّ بنفسه بل متصل بجملة قبله بإلا أو إحدى أخواتها ودالّ على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، وله شروط ثلاثة:

١- أحدها الاتصال (كون الاستثناء موصولا لا مفصولا).

٢- وثانيها أن يكون المستثنى داخلا فى الكلام الأول، لولا الاستثناء كقولك: رأيت القوم إلا زيداً، وزيد من القوم، ورأيت عمراً إلا وجهه، والوجه جزء من عمرو، فإن لم يكن داخلا (أى لم يكن المستثنى من جنس المستثنى منه كان

الاستثناء منقطعًا، ولا يكون الاستثناء حقيقةً، فهذا الشرط (شرط) لكونه استثناءً حقيقيًا، لالصحته.

٣- والثالث أن لا يكون المستثنى مستغرقًا وشاملا لجميع أفراد المستثنى منه؛ لأن الاستثناء تكلّم بالباقى بعد الاستثناء، وفى استثناء الكلّ من الكلّ لا يبقى شيء فى جانب المستثنى منه، فيكون إنكارًا للكلام الأول.

الاختلاف فى كيفية عمل الاستثناء

واختلف فى كيفية عمل الاستثناء أى فى موجبه، كما اختُلف فى تخصيص العموم، وأشار إلى هذا التشبيه بقوله: "أيضًا".

(١) فعندنا الاستثناء يمنع التكلّم (بحكم المستثنى) بقدره (بقدر المستثنى) (كأنه لم يتكلم بالمستثنى الدال على حكمه) فيُجعل متكلّمًا بما بقى بعد الاستثناء.

المثال التطبيقى: فإذا قال: جاءنى القوم إلا زيدًا، فكأنه لم يتكلم عن زيد وعن مجيئه، بل تكلّم بمجيء القوم الذين ليس فيهم زيد، وهذا معنى التكلّم بالباقى، وينعدم الحكم (المجيء) فى المستثنى (أى زيد) لعدم الدليل الموجب لمجيئه مع التكلّم بزيدصورةً.

(٢) وعند الشافعى رح موجب الاستثناء امتناع الحكم فى المستثنى لوجود المعارض وهو المستثنى منه الذى أثبت له الحكم، كامتناع حكم العام فيما خصّ منه لوجود المعارض صورةً وهو دليل الخصوص، وهو المراد بقوله: "بمنزلة دليل الخصوص" أى الاستثناء معارض للمستثنى منه كدليل الخصوص للعام.

وأصل الخلاف فى التعليق بالشرط، فإنّ التعليق عنده لا يُخرج الكلام من أن يكون سببًا للوقوع، بل يمتنع الوقوع (وقوع الحكم) لمانع، وهو التعليق، أى عدم وجود الشرط، فكذا الاستثناء مانع عن وقوع حكم المستثنى.

(٣) وعندنا التعليق بالشرط يخرج الكلام من أن يكون سببًا للإيقاع، فيمنع ثبوت الحكم (وقوع الطلاق مثلا) فى محلّه وهو منكوحته لعدم العلّة مع صورة

التكلّم بها (فى قوله: أنتِ طالق) يعنى عند الشافعى رح منع الشرط صدور الحكم عن السبب، وأمّا نفس السبب فموجود، وعندنا منع الشرط السبب عن كونه سببًا قبل وجود الشرط.

فكذا الاستثناء يمنع صدر الكلام عن سببيته فى حق المستثنى، وهذا عندنا، وعند الشافعى رح الاستثناء لا يمنع سببية صدر الكلام فى حق المستثنى، إلا أن عارض المستثنى عارض صدر الكلام فى مدلوله.

المثال التطبيقى: إذا قال المقرّ: لفلان علىّ ألف إلا مائةً، صار الكلام عندنا، كأنه قال ابتداءً: لفلان علىّ تسع مائة، فكأنه لم يتكلم بالألف فى حق لزوم المائة، وكأنه لم يذكر الألف الذى أخرج عنه المائة.

وصار الكلام عنده كأنه قال: له علىّ ألف، إلا مائة؛ فإنها ليست علىّ، فلايلزم المائة للدليل المعارض لأوّل كلامه (وهو لفلان علىّ ألف) و (إلا مائة) دليل معارض له لأنّه يصير بالاستغناء (استغناء صدر الكلام) كأنّه لم يتكلّم بالمائة، والذى ذكرنا هو تفصيل قوله: "واختلفوا فى كيفية عمل الاستثناء أيضًا:

(١) قال أصحابنا: "الاستثناء يمنع التكلّم بحكمه بقدر المستثنى، فيكون تكلّمًا بالباقى بعده".

(٢) وقال الشافعى رح: الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة (كأنّ المستثنى يعارض المستثنى منه) بمنزلة دليل الخصوص (يعارض العام) كما اختلفوا فى التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندنا تقدير قوله: "لفلان علىّ ألف درهم إلا مائة" "له علىّ تسع مائة" وعنده (تقدير الكلام) "إلا مائةً؛ فإنّها ليست على

(١) وعلى هذا (الأصل أى أنّ عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده) اعتبر (الإمام الشافعى رح) صدر الكلام عامًا فى القليل والكثير، فى قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء» فإن معناه عنده: لا تبيعوا الطعام بالطعام (مطلقًا) إلا طعامًا مساويًا بطعام مساوٍ، فإن لكم أن تبيعوهما، فثبت من صدر الكلام حرمة البيع عامّة فى القليل والكثير أعنى ما يدخل تحت الكيل من الكثير، وما لا يدخل

تحته من القليل، مثل الحفنة والحفنتين؛ لأن (الطعام) اسم جنس وقد دخله لام التعريف، فاستوى الجميع من القليل والكثير، فلما استثنى المساوى، امتنع الحكم فيه بالمعارضة، فبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر، ثم المراد من التساوى هو التساوى فى الكيل بالاتفاق، فيثبت المعارضة فى المكيل خاصةً أى فيما يدخل تحت الكيل، فيبقى بيع الحفنة بالحفنتين داخلا فى صدر الكلام فيحرم.

(٢) وقلنا (فى الجواب): هذا استثناء حال (أى ليس المستثنى منه الأطعمة) بل المستثنى منه فى الحديث هو الأحوال، أى لا تبيعوا الطعام بالطعام فى حال من الأحوال (من المجازفة والمفاضلة والمساواة) إلا حال المساواة بآلة يُعرف بها المساواة وهى الكيل، فبقى القليل الذى لا يمكن معرفة مسساواته بالكيل خارجًا عن النهى، وجاز بيعه مطلقًا، وإذا كان الاستثناء فى الحديث حالا، فيحمل صدر الكلام على عموم الأحوال، وذلك أى عموم الأحوال لا يصلح، ولا يمكن إلا فيما يدخل تحت المقدار وهو ما يسوّى بالكيل لأن آلة تسوية الطعام هو الكيل.

واحتجّ أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا﴾ فإنه تعالى استثنى الخمسين من الألف فى الإخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان، فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الإخبار ولا اختصّ بالإيجاب، وذلك لأنّ صحة الخبر عما كان بناءٌ على وجود الـمُخبَر به فى الزمان الماضى، و المنع بطريق المعارضة إنما يتحقق فى الحال، لا فى الزمان الماضى، وكذا فى الإخبار عن أمر فى المستقبل لا يتصور المنع فيه بطريق المعارضة أيضًا؛ لأنه ليس بموجود، فثبت أن جعله معارضةً لا يستقيم فى الإخبار؛ لأن التكلّم بما بقى بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع، بخلاف الإنشاء لأنه إثبات فى الحال، فإذا عارضه مانع يحتمل أن لا يثبت.

(٣) فالخمسين أى استثناء الخمسين تعرّض للعدد المثبت بالألف بأن جميع ما يدلّ عليه الألف ليس بمراد، فبالاستثناء منع العدد الذى هو مدلول الألف عن الثبوت كاملا، فلا يثبت بالألف (بعد الاستثناء) إلا الباقى، لا لحكمه أى لا أنه

تعرّض لحكم الألف بالمعارضة مع بقاء الألف دالا على مدلوله الكامل، وهو عدد عشر مئات، والحاصل أن دخول الاستثناء على الألف صارف له عن مدلوله إلى الباقى بعد الاستثناء، ومانع له من أن يكون دالا عليه؛ لأن مدلوله ثابت، وامتنع الحكم فى البعض بالمعارضة (معارضة الاستثناء) على مثال التعليق بالشرط بأنه يمنع الجزاء قبل وجود الشرط، ويمنع انعقاد السبب موجبًا للحكم فى الحال، بل ينعقد سببًا بعد وجود الشرط.

فصار المستثنى (خمسين عامًا) مع المستثنى منه (ألف سنة) كلامًا واحدًا دالا على الباقى، كما أن لفظ "تسع مائة وخمسين" دال عليه.

(٤) وقوله: "بخلاف العامّ كاسم المشركين إذا خصّ منه نوع (كأهل الذمّة) كان الاسم (اسم المشركين) واقعًا ودالا على الباقى بلا خلل".

هذا جواب عن قوله (الشافعى): "الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص" يعنى إنما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورةً لأنّه إذا عارض العام فى بعض أفراده بمنع الحكم، بقى الاسم دالا على الباقى بلا خلل، فلم يكن التخصيص تعرّضًا للتكلّم بلفظ العام، بل يكون تعرّضًا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها، فيمكن أن يجعل بطريق المعارضة، وفيما نحن فيه (من الاستثناء) لايطلق الاسم على الباقى بعد الاستثناء، فيكون تعرّضًا للتكلّم حكمًا لامحالة.

أنواع الاستثناء: ثمّ ما يطلق عليه لفظ (الاستثناء) نوعان: (١) متصل: وهو الأصل أى الاستثناء الحقيقى، وتفسيره (تعريفه) ما ذكرنا أى ما أشرنا إليه فى قولنا: "فيكون تكلّمًا بالباقى بعد الاستثناء" فإنه يشير إلى أنّ الاستثناء الحقيقى ما يمكن أن يجعل تكلّمًا بالباقى بعده (بعد الاستثناء).

(٢) والثانى منفصل، ويسمّى منقطعًا، وهو ما لا يصلح استخراجه من الأول، أى من صدر الكلام، بأن لا يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وهذا معنى قوله: (لأن الصدر (صدر الكلام) لم يتناوله) كقولك: جاءنى القوم إلا

حماراً، فالحمار لم يتناوله صدر الكلام وهو القوم؛ لأنه ليس من جنسهم، فجُعل الاستثناء المنفصل بمنزلة كلام مبتدأ (مستأنف) لا تعلق له بأول الكلام في حكمه، بل يعمل بنفسه، فتعلقه بصدر الكلام صورةً لا معنًى، فكأنّ المتكلم أخبر عن أمرين: عن مجيء القوم وعدم مجيء الحمار، فمناسبته بأول الكلام ضداً؛ لأنه نفي بعد الإثبات، وإطلاق اسم (الاستثناء) على هذا النوع بطريق المجاز؛ لمشابهته الاستثناء الحقيقي صورةً ولوقوعه، بعد أداة الاستثناء، فـ(إلا) فيه بمعنى لكن، ومثاله في القرآن المجيد قوله تعالى: ﴿فإنّهم عدوّ لي إلا رب العالمين﴾ أي لكن ربّ العالمين، أي كل ما عبدتموه أنتم وعبده آباءكم الأقدمون الذين ماتوا، ماتوا في سالف الدهر على الكفر، فإني أعاديهم وأجتنب عبادتهم وتعظيمهم إلا ربّ العالمين، فإني أعبده وأعظّمه، فـ(إلا رب العالمين) استثناء منقطع وإلا بمعنى (لكن) فإنه تعالى ليس من جنس الأصنام، فلا يمكن أن يكون متصلا.

٤- **بيان الضرورة وتعريفه وأنواعه**: وهو في اللغة: البيان الذي يقع بسبب ضرورة مّا، وفي الاصطلاح: هو نوع بيان يقع بغير ما وُضع للبيان؛ فإن الموضوع للبيان هو النطق والكلام، وهنا يقع البيان بالسكوت الذي هو ضدّ النطق، كما ستأتي أمثلته.

وهذا على أربعة أوجه: (١) منه (الأول) ما هو في حكم المنطوق، نحو قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمّه الثُلث﴾ فصدر الكلام (ورثه أبواه) أوجب شركة الأب والأم في التَركة، ثم تخصيص الأمّ بالثلث (فلأمّه الثلث) دل (من غير ذكر أيّ لفظ) على أنّ الأب يستحق الباقي (بعد نصيب الأمّ، وهو الثلثان) فصار قوله تعالى: ﴿فلأمّه الثلث﴾ بيانًا لسهم الأب مع صدر الكلام لا بمحض السكوت (عن سهم الأب).

(٢) ومنه (الثاني): ما يثبت بيانًا بدلالة حال المتكلّم (دون ذكر أيّ لفظ) أي بدلالة حال الساكت الذي جُعِل سكوته في الدلالة على المقصود كالكلام، فسمّى (المبيّن) نفسه بالمتكلّم مجازًا، مثاله: نحو سكوت صاحب الشرع (النبي ﷺ) عن

التغيير عند أمر يعاينه، فإنه يدل على أحقّية ذلك الأمر (قولا كان أو فعلا) والأحاديث التقريرية كلّها من هذا النوع، مثل ما شاهد النبى ﷺ من بيوع ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم، ومن مآكل ومشارب، فأقرّهم النبى ﷺ على ذلك، وهذا بيان مثل البيان بالقول والفعل، وكذلك السكوت فى موضع الحاجة إلى البيان يدلّ على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور.

صورته: رجل تزوج أمةً بظن أنها حرّة، فولدت من ذلك الزوج ولدًا، حتى كَبِر الولد، فجاء صاحب الأمة، وأخذ أمتَه وقيمةَ الولد، ولكن لم يأخذ قيمة منافع خدمة الولد؛ فإنه كان يخدم الرجل ببدنه، وبما أن الرجل اغترّ وانخدع بحرية المرأة، وكانت أمةً، فصاحب الأمة يستحق أمتَه وقيمة الولد رقيقًا، وليس له قيمة خدمته ومنافع بدنه؛ لأنه لما وقعت تلك الحادثة فى عهد الصحابة، فأفتوا بردّ الأمة وردّ قيمة الولد، وسكتوا عن تقويم وتعيين قيمة منافع بدن الولد وخدمته، فهذا دليل على إجماعهم على عدم وجوب قيمة منافع بدن الولد وعدم عوض خدمته لأبيه، فالرجل فى هذه الصورة مغرور أى مخدوع، و ولده ولد المغرور، أى ولد رجل اغترّ بأمة بظنّ أنها حرّة.

(٣) ومنه (الثالث) ما يثبت ضرورةَ دفع الغرور عن الناس، مثل السكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعدالعلم بالبيع، فجعل سكوته ردًا للشفعة لدفع الغرور عن المشترى بأن يترك الشراء مخافة الشفيع، ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى، ويسكت عن عجزه ومنعه، فهذا دليل رضاه، وإن لم يجعل سكوته بيانًا لرضاه فيعامل الناس عبدَه بالبيع والشراء، ثم يمنع عبده، فلا يقدر على تسليم المبيع والثمن، فيغترّ الناس به، فجعل سكوت المولى عن الحجر عبده كالبيان بالكلام.

(٤) ومنه (الرابع) ما يثبت بضرورة طول الكلام وكثرته مثل قول علمائنا فيمن قال (فى إقراره): له علىّ مائة ودرهم، أو له علىّ مائة وقفيز حنطة، إنّ العطف (عطف درهم) و (قفيز حنطة) جعل بيانًا للأوّل (وهو المائة).

وقال الشافعى رح: القول قوله (قول المقرّ) فى بيان المائة، كما إذا قال: "له علىّ مائة وثوب" قلنا: إنّ حذف المعطوف عليه متعارف، ضرورة كثرة العدد وطول الكلام، وذلك فيما يثبت وجوبه فى الذمّة فى عامّة المعاملات، كالمكيل والموزون، دون الثياب، فإنها لا تثبت فى الذمّة إلا بطريق خاصّ وهو السلم.

٥- بيان التبديل الذى هو نسخ: هذا هو القسم الخامس من أنواع البيان، بيان التبديل: هو إتيان شىء بدل شىء آخر، و النسخ: هو الإزالة والنقل، سواء كان ببدل أو بغير بدل، فالنسخ أعمّ من التبديل لغةً.

مفهوم النسخ: وهو فى اللغة: الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظلّ، أى أزالته ورفعته، ونسخت الريح الآثار إذا محتها، ونسخ الشيب الشباب أى أعدمه، ويأتى بمعنى النقل، وهو تحويل الشىء من مكان إلى مكان، أو من حالة إلى حالة مع بقاء ذاته، ومنه قوله تعالى: ﴿إنّا كنّا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ أى ننقل فى صحائف أعمالكم ما كنتم تعملون، ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم إلى قوم.

وفى الشريعة: هو عبارة عن رفع حكم شرعىّ متقدم وإزالته بدليل شرعى متأخر، وهو فى حقنا رفع حكم شرعىّ إلخ وأمّا فى حق صاحب الشرع فهو بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلومًا عند الله، إلا أنه أطلقه، أى ذكر ذلك الحكم مطلقًا من غير بيان انتهاء مدّته، كما أنه تعالى ذكر مدّة عدّة المتوفى عنها زوجها، وقال: ﴿والذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجًا وصيّة لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج﴾ ولم يذكر تعالى بأنها تنسخ بعد مدة كذا، وكان عنده معلومًا أنّها متى تنسخ، ولكن لم يذكرها، ثم قال تعالى بعد مدّة: ﴿والذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجًا يتربّص بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا﴾ فنزول هذه الآية عندنا نسخ وتبديل حكمٍ بحكم، وعند صاحب الشرع بيان مدّة الحكم بالاعتداد عامًا، بأن مدة العمل بتلك العدّة قد انتهت، فالآن اعملوا بمدّة أربعة أشهر وعشرًا، ولهذا قال المصنف: فصار ظاهره (ظاهر الحكم المنسوخ) البقاء فى حق البشر، فكان فى إنزال الناسخ تبديلا للحكم السابق (الاعتداد مدّة عام) فى حقنا، وبيانًا محضًا (لانتهاء مدة

الحكم المنسوخ) فى حق صاحب الشرع، وهذا (أى كون النسخ تبديلا فى حقنا، وبيانًا محضًا فى حق صاحب الشرع) كالقتل (كقتل إنسان) فإنه بيان محض للأجل (لأجل المقتول) فى حق صاحب الشرع، تغيير وتبديل فى حق القاتل، فالقتل بيان محض للأجل المعلوم فى حق صاحب الشرع؛ لأن المقتول ميّت بأجله بلا شبهة عندنا، إذ لا أجل له سواه، كما نصّ الله تعالى ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون﴾ والموت الذى حصل فى المقتول بخلق الله تعالى كما يحصل فى الميّت حتف أنفه أى الميت العادى، لا بفعل القاتل، وتغيير وتبديل فى حق القاتل بإبطال عمره وقطع حياته بالموت؛ لأنه هو المباشر لسبب الموت، حتى يجب القصاص، إن كان القتل عمداً، والدية على عاقلته إن كان خطأ.

جواز النسخ عقلا وشرعًا وأمثلته فى الشرائع السالفة

١- أمّا الدليل العقلى فهو أنه لا يترتب على وقوعه محال؛ لأن أحكام الله تعالى إن لم يراع فى شرعيتها مصالح العباد، فذلك تابع لمشيئة الله تعالى، وكذلك النسخ يقع بفعل الله تعالى ﴿لا يُسئَلُ عمّا يفعل وهم يُسألون﴾ والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فقد يأمر بفعل فى وقت، ويمنع عنه فى وقت آخر، كما أمر بصيام نهار رمضان، ونهى عن صوم يوم العيد، وإن روعى فيها مصالح العباد، فلاشك أن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأوضاع والأزمان، فبناءً على رعاية تلك المصالح يقع النسخ.

٢- وأمّا الدليل النقلى فقوله تعالى: ﴿وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزّل﴾ وقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها﴾ فهاتان الآيتان تصرّحان بالنسخ فى كتاب الله تعالى.

٣- ويقول شارح الحسامى عبد العزيز البخارى: "ثمّ إنّه جائز عقلا، وواقع شرعًا.. (١) فإنّ نكاح الأخوات كان مشروعًا فى شريعة آدم، وبه حصل التناسل (٢) وقد ورد فى التوراة إن الله تعالى أمر آدم بتزويج بناته من بنيه (٣) وكذا

الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه السلام، فإنّ زوجته حواء كانت مخلوقةً من ضلعه الأيسر، ثم نُسخ ذلك كلّه بغيره من الشرائع.

(٤) وكذا الجمع بين أختين كان مشروعًا في شريعة يعقوب عليه السلام، ثمّ انتسخ تلك الإباحة في التوراة (٥) والعمل بتعظيم يوم السبت كان مباحًا قبل شريعة موسى عليه السلام، ثمّ نسخه شريعة موسى عليه السلام.

(٦) وترك الختان كان جائزًا في شريعة إبراهيم عليه السلام، ثمّ انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام، فعرفنا أنه لا وجه إلى إنكار النسخ في الشرائع السابقة. (صـ١٨٩)

واعلم أن الأمور الأساسية التي بحث الأصوليين عنها في باب بيان التبديل والنسخ خمسة: تفسير نفس النسخ، وبيان محلّه، وشرطه، وبيان الناسخ ما هو؟ وبيان المنسوخ، وقد فرغتُ عن بيان مفهوم النسخ ومشروعيته، والآن أذكر محلّه، كما أشار إليه المصنف بقوله: "ومحل النسخ حكم يكون محتملا للوجود والعدم، ولم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت أو تأبيد ثبت نصًا أو دلالةً" مثال ما لحق به من تأبيد نصًا قوله تعالى: ﴿خالدين فيها أبدًا﴾ ومثال ما لحِق به مِن تأبيد دلالة جميع الأحكام الشرعية التي قُبِض عليها رسول الله ﷺ.

محلّ النسخ وشرح كلام المصنّف: أي لا بد في محل النسخ أن يكون حكمًا غير ضروري الوجود؛ لأن الحكم الضروري الوجود كالإيمان بالله تعالى كما هو بأسماءه وصفاته أبدي إلى الموت لا يجوز نسخه، وكذا لا بد أن يكون عدمه غير ضروري، فإنه لو كان عدمه ضروريًا كالكفر لا يصحّ نسخه؛ لأن حرمة الكفر أبدي، وعدم الكفر من العبد ضروري، فلا يجوز نسخ حرمة الكفر

بل كان ذلك الحكم محتملا للوجود والعدم، حتى يجعل النسخ وجوده أو عدمه ضروريًا أي قيده بأحدهما، ولا بد أن يكون محل النسخ حكم لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت؛ لأنه إذا التحق به التوقيت لم ينسخ قبل ذلك الوقت، وبعد مجيء الوقت هو ينتهي بنفسه، فلم تبقَ حاجة إلى النسخ مثل قوله تعالى:

﴿فاعفوا واصفحوا حتى يأتى أمر الله﴾ وهو غلبة الإسلام والمسلمين، فقبل إتيان أمر الله لم يمكن نسخه، وبعد إتيان أمر الله لم تبقَ الحاجة إلى العفو والصفح، وكذا قوله تعالى: ﴿فأمسكوهنّ فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلا﴾ فقبل جعل الله لهنّ سبيلا لم يكن نسخه جائزًا، وبعد جعل السبيل لهن (وهو الرجم أو الجلد) لم تبقَ ضرورة النسخ، ومثال تأبيد الحكم صراحةً أو دلالةً مذكور فى الكتاب، فكون الحكم لازم الوجود أو العدم يمنع نسخه، وكذا التحاق التوقيت أو التأبيد بنوعيه يمنعه، فالتحاق التأبيد صراحةً فى قوله تعالى: ﴿ولاتقبلوا لهم شهادةً أبدًا﴾ يمنع نسخ عدم قبول شهادة المحدودين فى القذف لأن التأبيد يمنعه، وعمل رسول الله ﷺ بالأحكام الشرعية جميعها إلى آخر حياته وتقرير الأمة عليها، دليل واضح على بقاءها وعدم نسخها إلى يوم القيامة.

شرط النسخ: وشرطه هو زمان تمكّن المكلّف وقدرته على مجرد اعتقاد الحكم بقلبه، فأمّا التمكّن والقدرة على الفعل (أى امتثال ذلك الحكم) فليس بشرط عندنا خلافًا للمعتزلة، يعنى هل لا بد للنسخ من وصول الأمر إلى المكلّف واعتقاده بقلبه؟ أو لا بد بعد الوصول إليه من الفعل والعمل به أيضًا؟ فعندنا المعتمد هو الأول، وعند المعتزلة لا بد للنسخ من زمان تمكّن العمل بعد الاعتقاد به من قلبه.

ولنا أنّ النبى ﷺ أمِرَ بخمسين صلاةً فى ليلة المعراج، ثمّ نُسِخَتْ بمجرد أن اعتقده من قلبه قبل زمان التمكّن على الفعل والعمل، فلم يتمكن هو عليه الصلاة والسلام ولا أمته على الفعل، وإنما تمكّن النبى ﷺ من اعتقادها.

بيان أنّ الناسخ ما هو؟: ولا خلاف بين الجمهور (١) أن القياس لا يصلح ناسخًا، أى القياس المظنون لا يكون ناسخًا لشىء عند الجمهور، سواء كان المعنى الموجب للقياس جليًا أو خفيًا (استحسانًا كان أو قياسًا) وجوّز بعض الشافعية نسخ الكتاب بالقياس المستنبط علّته من الكتاب، ونسخ السنة بالقياس المستنبط علّته من السنّة لأنّ الناسخ فى الأصل هو الكتاب والسنّة.

واستدل الجمهور (١) باتفاق الصحابة رضى الله عنهم، فإنهم كانوا مُجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنّة (أى فى مقابلتهما) وإن كانت السنّة من الآحاد، حتى قال عمر رضى الله عنه فى حديث الجنين: كدنا أن نقضى فيه برأينا، وفيه سنّة عن رسول الله ﷺ، وقال على رضـ: لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخفّ بالمسح أولى من ظاهره، ولكنّى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخفّ دون باطنه، (٢) واستدلّوا أيضًا بأنّ ما تقدم على القياس المظنون الذى ينسخ به من الكتاب أو السنّة إن كان قطعيًا لا يجوز نسخه به؛ لانعقاد الإجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره، ولانعقاده على ترك الأضعف بالأقوى؛ ولأن القياس مُظْهِر وما فوقه من الأدلة مُثبت، فلا يصلح المظهر أن يكون ناسخًا للمثبِت.

(٢) وكذا الإجماع لا يصلح أن يكون ناسخًا للكتاب والسنّة عند أكثر العلماء؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأى فى معرفة نهاية وقت الحسن والقبح عند الله فى الشىء حتى ينسخ الحسن، أو يأتى بما ليس فيه قبح، وجوّز عيسى بن أبان وبعض المعتزلة كون الإجماع ناسخًا للكتاب والسنة.

ودليل الجمهور أولا: أنّ الناس كانوا لا يحتاجون إلى الإجماع فى عهده ﷺ، بل احتاجوا إليه بعد وفاة الرسول ﷺ، ولا نسخ بعد وفاته ﷺ لأن النسخ وظيفة الشارع.

وثانيًا: أن الإجماع لا ينعقد بخلاف الكتاب والسنة البتة، فلا يتصور أن يكون ناسخًا لهما، ولا يصلح أن يكون الإجماع منسوخًا بهما أيضًا؛ لعدم تصوّر حدوث كتاب جديد أو سنة جديدة بعد وفاة رسول الله ﷺ ينسخ بهما الإجماع، وكذلك لا يكون إجماع ناسخًا لإجماع آخر؛ لأن الإجماع الثانى إن دل على بطلان الأول لم يجز ذلك الإجماع؛ لأنه يكون باطلا، وإن دل الثانى على أنّ الأول كان صحيحًا، فالإجماع الثانى لم يصح العمل به؛ لأنه قد ظهر بطلانه من صحة الإجماع الأول، وإذا ظهر أن الإجماع والقياس لا يصلحان أن يكونا ناسخين تبيّن أن النسخ إنما يكون بالكتاب والسنّة، وإنه يجوز نسخ أحدهما

بالآخر عندنا"، ويتفرّع على هذا الحصر صور أربع: نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنّة بالسنّة (إذا كانت الثانية مثل الأولى أو فوقها فى القوة بلا خلاف) ونسخ السنّة بالكتاب، ونسخ الكتاب بالنسة المتواترة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء والمتكلّمين من الأشاعرة والمعتزلة، والمحقّقين من أصحاب الشافعى.

أمثلة النواسخ ومنسوخاتها: ١- نسخ الكتاب بالكتاب نحو قوله تعالى: ﴿والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجًا وصيّةً لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج﴾ فإنه نسخ بقوله تعالى: ﴿والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجًا يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشرًا﴾.

٢- مثال نسخ السنّة بالسنّة نحو قوله ﷺ: «إنّى كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور» هذا بيان المنسوخ، ثم قال: «ألا فزوروها فإنها تذكّر الموت» أو كما قال، وهذا ناسخ للمنع الأول، وقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحى» ثم قال: «كلوها وادّخروها» فالأول منسوخ، والثانى ناسخ له.

٣- مثال نسخ السنّة بالكتاب هو التوجّه فى الصلاة إلى بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهرًا فى المدينة، وهذا ليس بمذكور القرآن، بل كان ثابتًا بالسنّة، فنسخه الله تعالى بقوله: ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره﴾ فهذا ناسخ للسنّة التى أمر بها الناس بالتوجّه إلى بيت المقدس.

٤- مثال نسخ الكتاب بالسنّة ما قالت عائشة رضى الله عنها: "ما قبض رسول الله ﷺ حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء"[1]، فإن ثبت هذا الخبر كان ناسخًا للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿لا يحلّ لك النساء من بعد﴾.

قال القاضى الإمام أبو زيد الدبوسى: "لم يوجد فى كتاب الله ما نُسخ بالسنّة إلا بطريق الزيادة على النص".

---

(١) أخرجه عبد الرزاق فى "مصنفه" (٧: ٤٩١).

والحق أن هذا (نسخ الكتاب بالسنّة مجرد احتمال عقلى لم يوجد له مثال إلى يومنا هذا، ووجود مثال الحديث المتواتر لفظًا ومعنًى مختلف فيه.

وقال الشافعى رح: "لا يجوز (نسخ الكتاب بالسنّة) لأنه يكون مدرجةً (طريقًا ووسيلةً) إلى الطعن".

استدل الإمام الشافعى ومن تبعه (١) بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها﴾ فإنه يدل على أن آية لا تنسخ آية أخرى إلا أن تكون الناسخة "خيرًا" منَ الأولى أو (على الأقل) أن يكون مثلها، والسنّة ليست بخير من الكتاب ولا مثله، بل ولا من جنسه؛ لأن الكتاب كلام الله وهو معجز، والسنّة كلام الرسول وهو غير معجز، فلا يجوز نسخ الكتاب بالسنّة (٢) وأيضًا قال تعالى: ﴿نأتِ بخير منها أو مثلها﴾ فعلم أن الآتى بالبدل فى النسخ هو الله تعالى لا غيره، فيكون الناسخ أيضًا هو الله تعالى (٣) وبقوله: ﴿ما يكون لى أن أبدّله من تلقاء نفسى إن أتّبع إلا ما يوحى إلىّ﴾، فأخبر تعالى أن الرسول ليس له ولاية تبديل الحكم، كما لا تكون له ولاية تبديل اللفظ.

دليل الجمهور على جواز نسخ الكتاب بالسنّة أنّ نسخ أحدهما بالآخر لم يمتنع عقلا، ولم يرد منعه سمعًا، فوجب القول بجوازه، وذلك لأن النسخ فى الحقيقة بيان مدة الحكم كما بيّنا، فإذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع أن يبيّن رسول الله ﷺ مدة بقاء ذلك الحكم بوحى غير متلو، كما لم يمتنع أن يبيّنها بوحى متلو، ولاشك أن كليهما ينزلان عليه بأمر الله، وكما أنه لا يمتنع له بيان مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع أن يبيّن بعبارته مدة الحكم المطلق، ألا ترى أن النسخ إسقاط الحكم فى بعض الأزمان الداخلة تحت العموم (عموم الزمان) كما أن التخصيص إسقاط الحكم عن بعض أفراد العام، فإذا جاز تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة، فلما ذا لا يجوز نسخ الكتاب وإسقاط بعض أحكامه بالسنة المتواترة أو المشهورة؟ وليس فى هذا متابعة غير الوحى ولا من تلقاء نفسه ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾.

وقال المصنف في مختصر هذا الجواب: "وإنما نقول: النسخ بيان مدة الحكم، وجائز للرسول ﷺ بيان مدة حكم الكتاب، فقد بُعث مبيّنًا ﴿لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم﴾ وجائز أن يتولى الله بيان مدة ما أجرى على لسان رسوله، بأن يبيّن مدة الحكم الذى أجراه على لسان رسوله مطلقًا ، وقول المصنّف خلاصة لدليل الجمهور.

أنواع المنسوخ: وهو على أربعة أقسام: (١) نسخ التلاوة والحكم جميعًا (٢)ونسخ الحكم دون التلاوة (٣) ونسخ التلاوة دون الحكم (٤) ونسخ وصف الحكم مع بقاء أصله.

(١) مثال الأول نحو ما نُسخَ من القرآن فى حياة النبى ﷺ بالإنساء وصرف القلوب عنه، على ما روى أنّ سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، قال الحسن: إنّ النبىّ ﷺ أوتى قرآنًا، ثمّ أنساه الله تعالى بعضه، فلم يكن، أى لم يبقَ من ذلك البعض شىء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك، وكان هذا النوع من النسخ جائزًا فى حياة رسول الله ﷺ للاستثناء المذكور فى قوله تعالى: ﴿سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله﴾ إذا لو لم يتصوّر النسيان لكان الاستثناء خاليًا عن الفائدة، ولقوله تعالى: ﴿أو ننسِها﴾، فالاستثناء فى سورة الأعلى، وهذه القطعة فى سورة البقرة دليلان على جواز الإنساء، وإنما يكون الإنساء الكامل بنسيان التلاوة والحكم جميعًا.

(٢) ومثال الثانى (نسخ الحكم دون التلاوة) قوله تعالى: ﴿والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجًا وصيةً لأزواجهم متاعًا إلى الحول غير إخراج﴾ فقد نُسخ حكمه بقوله تعالى: ﴿والذين يُتوفّون منكم ويذرون أزواجًا يتربّص بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا﴾ ونسخ الاختيار بين الفدية والصوم أولا بقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾.

وأمّا الرواية المنسوبة إلى عمر رضي الله عنه أنه قال: كانت آية: "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله" مقروءةً متلوّةً، ثم انتسخت تلاوتها فى حياة الرسول ﷺ، لصرف الله تعالى القلوب عن حفظها فى حياته، فليس لها حقيقة،

وليس فى هذا القول أسلوب الآية ولا إعجازها، ولم يكن قرآنًا متلوًا قط، راجع "تكملة فتح الملهم" لفضيلة الأستاذ البحّاثة الشيخ محمدتقى العثمانى، وكذا راجع "تفسير التحرير والتنوير" لطاهر ابن عاشور، و "إكمال المعلم لجامع العلوم العقلية والنقلية" القاضى عياض رح تجد الموضوع مفصّلا ومبرهنًا، فالتمثيل بهذا القول لنسخ التلاوة وبقاء الحكم غير صحيح.

(٣) والمثال الصحيح للقسم الثالث الذى نُسِخت (تلاوته وبقى حكمه) قراءة ابن مسعود رض فى كفّارة اليمين ﴿فصيام ثلاثة أيّام متتابعات﴾ وقد كانت هذه القراءة قراءة مشهورة إلى زمان أبى حنيفة رح وما بعده، ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن، لكنه لما صحّ عن ابن مسعود بإلحاقه بمصحفه، ولا تهمة فى روايته وجب الحمل على أنه نسخ نظمه (لفظه) وبقى حكمه -ومثله ما روى عن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿فعدّة من أيّام أخر﴾ "فأفطر فعدّة من أيام أخر" فنسخ نظمه وبقى حكمه، وهما فى حكم الخبر المشهور عند الأصوليّين-[1].

(٤) مثال نسخ وصف الحكم وإبقاء أصله (أصل الحكم) نحو نسخ فرضية صوم يوم عاشوراء وبقاء أصل الصوم نفلا، وهذا شرح قول المصنّف: "ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعًا، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر (نسخ الحكم بدون التلاوة، ونسخ التلاوة بدون الحكم (أو نسخ وصف الحكم بدون نفس الحكم)"، ثمّ أشار المصنف إلى دليل النوع الثانى والثالث بقوله: لأنّ للنظم (للفظ) حكمين: أحدهما: جواز الصلاة، وثانيهما: ما هو قائم (أى حكم قائم) بمعنى صيغته من الوجوب والحرمة وغيرهما، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل كل واحد بيان المدّة والوقت -وهو المراد من النسخ-.

فإنه قد يبيّن الشارع انتهاء وقت جواز الصلاة بنظمه، وهو نسخ تلاوته، وقد يذكر انتهاء مدة العمل بحكم صيغته، وهو نسخ حكمه، وقد يشير إلى انتهاء مدة كليهما، وهو نسخ التلاوة والحكم جميعًا.

(١) أصول البزدوى مع شرحه "كشف الأسرار" لعبد العزيز البخارى (ج ٣: ٣٥٩).

وأشار المصنّف إلى القسم الرابع من المنسوخ، وهو نسخ الوصف أى الضرورة أو العموم أو الإطلاق وبقاء أصل الحكم نفلا أو خاصًا أو مقيّدًا بقوله: والزيادة على النصّ نسخ عندنا، ويكون ذلك النسخ بتخصيص الحكم العام، أو بتقييد الحكم المطلق، فزيادة وصف الخصوص على العام، وزيادة وصف التقييد على المطلق نسخ للعموم والإطلاق، وزيادة على النص العام والنص المطلق، نحو زيادة الإيمان فى رقبة الكفّارة وزيادة التغريب على الجلد فى حد الزنا، فإنها زيادة على النص ونسخ عندنا فإن المقيّد (الرقبة المؤمنة) قد نسخ المطلق وهو الرقبة المطلقة بدون رعاية أى وصف، ولهذا قال المصنف: "والزيادة على النصّ نسخ عندنا خلافًا للشافعى رح فإنها بيان عنده أو تخصيص؛ لأن بالزيادة يصير أصل المشروع (مثل العام والمطلق) بعضَ الحق لأن الحق المطلوب كان عامًا أو مطلقًا، فبزيادة الوصف صار الحق هو العام مع أمر زائد وهو و صف الخصوص، أو صار الحق هو المطلق مع زيادة وصف القيد، فالعام بدون الخصوص، والمطلق بدون وصف القيد كأنّه غير موجود فيما يجب حقًا لله تعالى، لأن حق الله تعالى لا يقبل الوصف (الزائد) بالتجزى بأن يكون البعض (مثل أصل الحكم) حقًا له، والبعض الآخر (كالوصف) لم يكن حقًا له، فيلزم فى المثال المذكور بعد الزيادة أن يكون حق الله تعالى إعتاق مطلق الرقبة من غير رعاية الزائد، وهو وصف الإيمان، حتى إنّ المظاهر (الذى) قال لزوجته: أنت علىّ كظهر أمّى) إذا مرض بعد ما صام (للكفارة) شهرًا، فأطعم ثلاثين مسكينًا لم يجزه" لأنّ حق الله تعالى هو الصّوم الكامل (شهرين متتابعين) أو الإطعام الكامل (وهو إطعام ستين مسكينًا) فكانت الزيادة (أى جعل نصف الكفارة صومًا ونصفه إطعامًا) نسخًا من حيث المعنى.

وأمّا فى حقوق العباد فيقبل الحكم الوصف بالتجزى كما إذا ادّعى ألفًا وخمس مائة على أحد، فشهد شاهدان بأنّ المدّعى عليه أدّى له ألفًا وخمس مائة، وشهد آخران بأنه أدّاه ألفًا، فإنه يثبت استيفاء بعض حقه وهو الألف، وأمّا

فى حقوق الله تعالى لا يمكن هذا التجزى بأن صام عن نصف الكفارة ثلاثين يومًا، وأطعم عن نصفها الآخر ثلاثين مسكينًا، فهذا لا يصح.

ثم فرّع المصنف على هذا الأصل (هو أنّ الزيادة على النصّ نسخ) مسألة فقهية، وقال: ولهذا (لأجل أن الزيادة على النص نسخ) "لم يجعل علماءنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركنًا فى الصلاة بخبر الواحد «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لأنه زيادة على النص (المطلق) ﴿فاقرءوا ما تيسّر منه﴾ فاتحةً كان (المقروء) أو غيرها، والزيادة على النصّ نسخ، ولا يصحّ نسخ الكتاب بخبر الواحد والقياس.

ثم فرّع على هذا الأصل ثلاث مسائل أخرى: وقال: "وأبوا (أى أنكر علماءنا):

(١) زيادة النفى (أى تغريب الزانى والزانية عامًا) حدًا (على سبيل أنه جزء من الحدّ وهو الجلد، وأمّا سياسةً فلا بأس بالنفى أى تغريب عام) فى حدّ زنا البكر.

(٢) وأنكروا زيادة الطهاة شرطًا فى طواف الزيارة.

(٣) وأنكروا زيادة صفة الإيمان فى رقبة الكفارة، أى أنكروا هذه الزيادات الثلاث (على نص حدّ الزنا، ونصّ طواف الزيارة، ونصّ الكفارة) بخبر الواحد والقياس"، لأنّ الزيادة على النص نسخ، ولا يصح نسخ الكتاب بخبر الواحد والقياس.

(١) فالنصّ الموجب لحدّ الزنا هو قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ وخبر الواحد الذى يثبت به الزيادة على النصّ هو قولهﷺ: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام».

(٢) والنصّ الموجب للطواف هو قوله تعالى: ﴿وليطوّفوا بالبيت العتيق﴾ وخبر الواحد الموجب للزيادة على النص قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة وشرطه شرط الصلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه النطق».

(٣) والنص الموجب لكفارة اليمين والظهار قوله تعالى: ﴿أو تحرير رقبة﴾ وخبر الواحد الذى يدلّ على زيادة صفة الإيمان قوله ﷺ لرجل ضرب أمته، ثم ندم

فجاء النبى ﷺ، وذكر له القصة، فأمره بإعتاقها بعد امتحان إيمانها، وأجاز الرجل: أن يعتقها فى كفارة كانت عليه، وأمره بإعتاقها فى الكفارة لأجل أنها كانت مؤمنةً، فلا يجوز الزيادة على النص بهذا الخبر.

تتمّة فى الفرق بين التخصيص والنسخ: والفرق بينهما من وجوه:

١- التخصيص يبيّن أن العام لم يتناول المخصوص، والنسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته.

٢- والتخصيص لا يرد إلا على العام، والنسخ يرد عليه وعلى غيره.

٣- ويجب أن يكون التخصيص متصلا عندنا؛ لأنه بيان التغيير، والنسخ لايكون إلا متراخيًا (فى الأغلب).

٤- والتخصيص لا يجوز إذا لم يبقَ به فى العام شىء، والنسخ يجوز كذلك يعنى لا بد فى التخصيص من بقاء شىء بعده، ولا حاجة إلى بقاء شىء فى النسخ.

٥- والتخصيص قد يكون بأدلة السمع، وقد يكون بأدلة العقل أيضًا، والنسخ لا يجوز إلا بالسمع.

٦- والتخصيص قد يكون معلومًا، وقد يكون مجهولا، والنسخ لا يكون إلا معلومًا، وهناك فروق أخرى تركتها للإيجاز[1]

أفعال النبى ﷺ ومايجوز الاقتداء به منها

وقد ذكرنا فى أوّل باب السنّة أن أقسام سنّته ﷺ ثلاثة: القولية، والفعلية، والتقريرية، وبعد الفراغ عن أنواع السنة القولية سندًا ومتنًا ومتواترًا ومشهورًا وخبر واحدٍ، أراد المصنّف أن يبحث عن السنة الفعلية وأقسامها من جهة صلاحيتها للاقتداء بها، فقال المصنّف: " والذى يتصل بالسنن (ويتعلّق بها اقتداءً واستدلالا) هى أفعال رسول الله ﷺ.

---

(١) (كشف الأسرار على أصول البزدوى لعبدالعزيز البخارى ج٣: ٣٧٢.

واعلم أن أفعاله -عليه الصلاة والسلام- على نوعين: اختيارية، وغير اختيارية، والمراد بغير الاختارية ما صدر عنه ﷺ من غير قصده وإرادته، مثل ما صدر عنه فى منامه، أو ما صدر عنه سهواً، فمثل هذه الأفعال لا يصح الاقتداء بها.

والأفعال الاختيارية أيضًا على نوعين: طبعية وغير طبعية، فالطبعية مثل الأكل والشرب والنوم، والخروج عن البيت والدخول فيه، وأمثالها، ولا شك أن طريق هذه الأفعال تشريع للأمة، فالاقتداء به ﷺ فيها، سنة مستمرّة وذريعة لنجاة الدارين، وأمّا نفس الأفعال فأمور طبعية تكون اختلافها باختلاف الطبائع وحوائجها، وليس لها هيئة خاصّة يُقتدى بها.

والاختيارية غير الطبعية نوعان: (١) ما يكون خاصًا به ﷺ كوجوب التهجد وحرمة الصدقة والنكاح بأكثر من أربع، ونوم قلبه واستيقاظ عينيه، ولقاء الملائكة.

(٢) وما يكون تشريعًا وتعليمًا للأمة، وإنما قسم المصنف هذا النوع من أفعالهﷺ، وإليه الإشارة فى قوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وفى قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾ وقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبّون الله فاتبعونى يحببكم الله﴾

فقال المصنف: وهى أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وفيها (فى أفعاله ﷺ قسم آخر (قسم خامس) وهو الزلّة (وهى اسم لفعل حرام غير مقصود لذاته للفاعل، ولكنّه يقع فيه لأجل فعل مباح قصده، فلا يكون قصده إلى الحرام ابتداءً، وبعد الوقوع فيه من غير قصد، وإدراكه أنه ممنوع لا يستقر عليه).

ولكنه (الفعل الصادر لأجل الزلّة) ليس من هذا الباب (من باب ما يُقتدى به) فى شيء؛ لأنه لا يصلح للاقتداء، ولكنّه لا يخلو عن الاقتران والاتصال ببيان أنه زلّة، وذلك البيان إمّا أن يكون ببيان كونه زلّة من جانب الفاعل نفسه، كما قال موسى عليه السلام بعد قتل القبطى ﴿هذا من عمل الشيطان﴾ فأضاف خطأ القتل

إلى نفسه لأجل الشيطان، وإمّا أن يكون من جانبه تعالى كما قال تعالى: ﴿وعصى آدم ربّه فغوى﴾ أى عصى ادم ربّه بأكل الشجرة التى نُهى عن أكلها، "فغوى" أى أخطأ، وكذلك قال: ﴿فأزلّهما الشيطان عنها﴾ وإذا كان ذكر كونه زلّة مقرونًا بالبيان بعد الفعل، علم بالضرورة أنّها غير قابلة للاقتداء.

هل كان مأخذ أحكام الشرع له ﷺ الوحى بنوعيه فقط أم كان معه الاجتهاد والإلهام والمنام أيضًا؟

واعلم أنّ الوحى نوعان: ظاهر وباطن، أمّا الظاهر فثلاثة أقسام:

(١) ما ثبت بلسان الملك، فوقع فى سمعه بعد علمه ﷺ بالمبلّغ بدليل قطعى، وهو الذى أنزل عليه بلسان الروح الأمين.

(٢) والثانى ما ثبت عنده، ووضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام، وإليه أشار النبى ﷺ فى قوله: «إنّ روح القدس نفث فى روعى إنّ نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب».

والثالث: ما ظهر فى قلبه بلا شبهة ولا مزاحم ولا معارض بإلهام من الله تعالى بأن أراه الله بنور من عنده خلقه فى قلبه، كما قال تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ فهذا وحى ظاهر كله، أى كلّ هذا المذكور من أقسام الوحى الظاهر، وأمّا الوحى بالباطن فهو ما يُنال باجتهاد الرأى بالتأمل فى الأحكام المنصوصة، واختلف فى هذا النوع من الوحى (وحى الباطن) (١) فأبى بعضهم أن يكون من حظ النبى ﷺ، وإنما يكون حظه الوحى الخالص لا غير ومن أنواع وحيه المنام ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق﴾، ويكون الرأى والاجتهاد لأمّته.

(٢) وقال بعضهم: كان له العمل فى (تبليغ أحكام الشرع بالوحى والرأى جميعًا.

(٣) والأصح عندنا هو القول الثالث، وهو أن الرسول ﷺ كان مأمورًا بانتظار الوحى فيما لم يُوحَ إليه من حكم الواقعة، ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة

الانتظار، وهى خوف فوت الفرض، وأشار المصنف إلى هذا الاختلاف، وإلى القول الثالث الصحيح، وقال: "ويتصل بالسنن (أى يتعلق بالسنن) بيان طريقة رسول الله ﷺ فى الأخذ وإظهار أحكام الشرع بالاجتهاد، واختلف فى هذا الفصل أى فى هذه المسألة التى ذُكِر تفصيلها، والصحيح عندنا أنه كان يعمل بالرأى وينبّه على الخطأ، كما قال تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنتَ لهم﴾.

ومما يتصل ويتعلّق بسنة نبيّنا ﷺ شرائع من قبله من الأنبياء

والقول الصحيح فيه: أن ما قصّ الله تعالى ورسوله من تلك الشرائع من غير إنكار عليها (فى الكتاب أو السنة) يلزم علينا العمل بها، على أنها شريعة لرسولنا ﷺ لا لغيره، فما ذكر الله تعالى فى الكتاب من إنكار وردّ على تلك القِصص، وما ذكر رسوله فى السنة من الردّ عليها، يكون دليلا على عدم حجيتها عندنا، وعلى عدم جواز الأخذ بها، وما يقع به ختم باب السنة هو متابعة أصحاب رسول الله ﷺ لأن من الممكن أن يكون بعض أقوالهم مسموعًا من النبى ﷺ بالاجتهاد إذا انقطع طمعه عن الوحى فيما ابتلى به (أى فى حكم أو واقعة كان يبتلى بحلّها وبيان حكمها) وإذا كان يُخطىء فى العمل برأيه، كان لم يقرّ ولم يُبقَ على الخطأ، بل ينبّهه الله تعالى على خطئه، فإنه لما أذن المنافقين برأيه بالعود إلى المدينة فى غزوة أحد، أعلن الله تعالى عفوه أولا، ثمّ نبّهه على خطئه، فقال: ﴿عفا الله عنك لمَ أذنت لهم﴾

وإذا أقرّ على شىء من ذلك (من الحكم برأيه) كان هذا الإقرار دليلا قطعيًا على الحكم الذى صدر عنه برأيه، بخلاف ما يكون من غيره ﷺ من البيان والحكم بالرأى والاجتهاد، فإنه (غيره عليه السلام) يكون قائمًا على خطئه فى اجتهاده؛ لأنه ليس له طريق التنبيه على خطئه، وهو أى كون الاجتهاد حجةً قطعية من النبى ﷺ دون غيره، نظير الإلهام، أى القذف فى قلبه، فإنّه حجة قاطعة فى حقه ﷺ وإن لم يكن الإلهام فى حق غير بهذه الصفة، أى بصفة القُطعية، لإمكان كثرة خطأ غيره وإمكان إقرار غيره على خطئه.

والحاصل أن حكم النبى ﷺ باجتهاده ورأيه، وحكمه بإلهام الله تعالى وقذفه فى قلبه من غير نظر فى النص نوع من سننه -عليه السلام- فى لزوم الإطاعة، والأخذ بهما.

الاقتداء بأفعاله ﷺ التى كانت غير زلّة وغير طبعية ومن غير سهو

واختُلف فى سائر أفعاله -ﷺ- وفى حكم الاقتداء بها، والصحيح ما قاله الجصّاص: إنّ ما علمنا من أفعال الرسول ﷺ أنه واقع على جهة (حكم خاص من الوجوب والفرض والاستحباب) يُقتدى به -عليه السلام- فى إيقاعه (وامتثاله) على تلك الجهة، وما لم نعلمه على أى جهة فعله؟ قلنا: فعله -عليه السلام- محمول على أدنى منازل (مراتب) أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن الاتّباع أصل، فوجب التمسّك به حتى يقوم دليل خصوصه (خصوص ذلك الفعل) به ﷺ.

متابعة أصحاب رسول الله ﷺ وبحث تقليد الصّحابى

ويبلغ عدد الأقوال فى تقليد الصحابة إلى ثلاثة:

١- قال أبو سعيد البردعى: تقليد الصحابى واجب يترك به القياس؛ لاحتمال السماع والتوقيف يعنى الوقوف بأنّه ثبت عنه ﷺ (و) لإصابتهم (وصولهم إلى الصواب) فى نفس الرأى بمشاهدة أحوال التنزيل، ومعرفة أسباب نزوله.

٢- وقال أبو الحسن الكرخى: لا يجوز تقليد الصحابى إلا فيما لا يُدرك بالقياس.

٣- وقال الشافعى: لا يُقلّد أحد منهم.

(١) **تعريف التقليد:** وهو اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقّية فيه من غير نظر وتأمّل فى دليله، أو الأخذ بقول وعمل من يعتمد عليه من غير رعاية الدليل، كأنّ هذا المتّبع جعل قول الغير أو فعله قِلادةً فى عنقه من غير مطالبة

دليل، فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليداً حقيقةً لأنه عمل بالدليل معنًى، كتقليدنا النبى ﷺ، وإنما سمّى اتّباع الصحابة تقليداً صورةً، والقول الأول هو مذهب فخر الإسلام، وشمس الأئمة، وأبو اليسر، والمصنف (صاحب الحسامى) وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل فى رواية.

ثم بيّن الشيخ محلّ الخلاف والنزاع فى وجوب تقليد الصحابى وعدم وجوبه، فقال: وهذا الخلاف (المذكور بين العلماء فى وجوب تقليد الصّحابى) فى كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أنه (قول الصحابى) لـمّا بلغ غير قائله، سكت (عنه) مسلّمًا له، أى فى كل قول ثبت عن صحابى من غير الاختلاف بينهم فى ذلك القول، ومن غير أن يثبت أن ذلك القول لما بلغ غير قائله، سكت عنه وسلّمه؛ لأنه لو كان كذلك، أى ثبت أن غير القائل حين بلغه القول سكت عنه وسلّمه؛ لوجب اتّباعه لأجل الإجماع على ذلك القول، فيجبُ العمل به لأجل الإجماع، لا لأنه قول صحابى، يعنى لوجوب التقليد بقول الصحابى شرطان: الأول عدم اختلافهم فى قول صدر عن أحدهم، والثانى عدم ثبوت سكوت صحابى آخر على هذا القول؛ لأن فى هذه الصورة يكون العمل بالإجماع دون قول الصحابى إذ بالسكوت صار إجماعًا بينهم، ولكن إذا اختلفوا فى شىء لابد من الأخذ بأحدا لقولين أو الأقوال، لأنّ الحق لا يعدو (لا يتجاوز) أقوالهم لانحصار الحق فيما قالوا، ولا يسقط قول بعضهم بقول بعض آخر عند التعارض وعدم وجود المرجّح؛ لأنه تعيّن العمل بالرأى فى هذه الصورة لأنّه لم تجر المحاجّة بينهم بالحديث المرفوع، أى لم يحتجّ أحد منهم بالحديث المرفوع حتى يكون الترجيح به، فحلّ قول الصحابى محلّ القياس، أى صار مثل القياس فى أنه إذا تعارض القياسان، يرجح أحدهما على الآخر إذا أمكن، وإلا يعمل بأيّهما شاء، فكذلك يعمل بالترجيح فى التعارض بين القولين أو أقوال الصحابى.

تقليد التابعى: وأمّا التابعى (مثل الإمام أبى حنيفة رح) (فإن كان لم يبلغ درجة الفتوى فى زمان الصحابة، ولم يزاحمهم فى الرأى، أى فى القياس، كان مثل

سائر أئمة الفتوى من السلف فى أنه لا يصح تقليده، كذا فى أصول البزدوى) وإن زاحمهم فى الفتوى يجوز تقليده، وقال البزدوى: وإن ظهر فتواه فى زمن الصحابة كان مثلهم فى هذا الباب (فى جواز تقليده) كالحسن البصرى، وسعيد ابن المسيّب، والنخعى، والشعبى، وشريح، ومسروق، وعلقمة، وهذا أى جواز تقليد التابعى المذكور عند بعض مشايخنا، خلافًا للبعض، وهذا لأجل اختلاف الروايتين عن أبى حنيفة، وذكر الصدر الشهيد فى "شرح أدب القاضى" أن فى تقليد التابعى عن أبى حنيفة روايتين: إحداهما أنه قال: لا أقلّدهم (التابعين) هم رجال اجتهدوا، ونحن رجال نجتهد، وهو الظاهر (ظاهر الرواية) من المذهب، والثانية ما ذكر فى النوادر أنّ من كان من أئمة التابعين، وأفتى فى زمن الصحابة وزاحمهم فى الفتوى، صار مثلهم فى جواز تقليده[1]

باب الإجماع وبيان مفهومه ومن يكون أهلا له

الإجماع فى اللغة: (١) هو العزم، يقال: أجمع فلان على كذا، إذا عزم عليه، ومنه قوله تعالى حكايةً عن قول نوح -عليه السلام- لقومه: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ أى اعزموا عليه، ومنه قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يُجمع الصيام من الليل» أى لمن لم ينو الصيام من الليل.

(٢) ويأتى فى اللغة بمعنى الاتفاق أيضًا، ومنه أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا، وهذا المعنى الثانى يناسب المعنى الشرعى للإجماع.

(٣) وفى الشريعة: عرّفه الجمهور بأنه اتفاق المجتهدين الصالحين من أمّة محمد ﷺ بعد وفاته فى عصر من العصور على حكم شرعى.

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوى ج ٣ : ٤٢١ .

الأقوال في من ينعقد به الإجماع أو من له أهلية الإجماع

اختلف الناس (العلماء) فيمن ينعقد بهم الإجماع:

١- قال بعضهم: لا إجماع إلا للصحابة (أي الإجماع المعتبر شرعًا هو إجماع الصحابة).

٢- وقال بعضهم: لا إجماع إلا لأهل المدينة (أي الحجة الشرعية هو إجماع أهل المدينة).

٣- وقال بعضهم: لا إجماع إلا لعترة النبي ﷺ وهم أهل بيته من أزواجه وأعمامه وأبناء أعمامه وأحفاده.

٤- والصحيح عندنا: أن إجماع أهل العدالة والاجتهاد حجّة شرعية في كلّ عصر.

(١) ولا عبرة لقلّة العلماء وكثرتهم.

(٢) ولا بالثبات على ذلك الاتفاق حتى يموتوا.

(٣) ولا لمخالفة أهل الهوى، فيما نسبوا إلى الهوى (أي في نسبتهم إلى فعل أو قول أو عقيدة يكون أساسه هوى النفس).

(٤) ولا لمخالفة من لا رأى له في باب الإجماع والاجتهاد والعلم بالمسألة، إلا فيما يستغنى فيه عن الرأى أى لا يحتاج فيه إلى الرأى، بل يشترك فيه الخواص والعوام، كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والعشر والجمعة والعيدين والأذان والصوم وغيرها، يعنى بعض العلماء اعتبروا لحجية الإجماع هذه الشروط المنفية كلّها أو بعضها، فردّ عليهم المصنّف بقوله: ولاعبرة إلخ.

الدليل على حجية الإجماع: قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنم﴾ وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ وقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعًا﴾ وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمّتى على الضلاة» وفى رواية «لم يكن

الله ليجمع أمّتى على ضلالة» وجاء موقوفًا على ابن مسعود: ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن».

أنواع الإجماع باعتبار القوّة والضعف: ثمّ الإجماع على مراتب: أى على أربعة أنواع باعتبار المرتبة: (١) فالأقوى إجماع الصحابة نصًا، بحيث صرّح كل واحد رأيه فى حكم الحادثة؛ لأنه لا خلاف فيه، كإجماعهم على خلافة أبى بكر، ثم عمر، فالصحابة تشمل أهل المدينة وعترة الرسول ﷺ (فلا حاجة إلى تخصيصهما بالذكر).

(٢) ثمّ الإجماع الذى ثبت بنصّ وتصريح بعض الصحابة وسكوت الباقين رضًا وعدم مخالفتهم؛ لأنّ السكوت فى الدلالة على تقرير الحكم وتسليمه دون النصّ والتصريح.

(٣) ثم إجماع من بعد الصحابة (أى التابعين) على حكم لم يظهر فيه قول (مخالف) عمن سبقهم من الصحابة.

(٤) ثمّ إجماعهم (إجماع التابعين) على قول سبقهم فيه مخالف (من الصحابة) فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل (أى فى هذا الإجماع من التابعين الذى يوجد فيه قول مخالف من الصحابة) هل يكون هذا إجماعًا أم لا؟

(١) فقال بعضهم: هذا لا يكون إجماعًا؛ لأن موت الصحابى المخالف لايبطل قوله (وإلا لم يبقَ شىء من المذاهب).

(٢) وعندنا إجماع علماء كلّ عصر حجة (مطلقًا) فيما سبق فيه الخلاف (من الصحابة) وفيما لم يسبق فيه الخلاف، لكنه (إجماع التابعين) فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث (حتى لا يُكفّر جاحده، وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الحديث الصحيح من أخبار الآحاد (فيوجب العمل دون العلم القطعى).

طريق رواية إجماع السلف: وإذا انتقل إلينا إجماع السلف (من الصحابة أو التابعين) بإجماع كل عصر على نقله (أى وصل إلينا بالإجماع) كان فى معنى نقل (رواية) الحديث المتواتر (فيكفّر جاحد ذلك الإجماع) وإذا انتقل إلينا بالإفراد (أى

بذريعة خبر الواحد) كان كنقل (رواية) السنة بالآحاد، وهذا الإجماع كان يفيد اليقين بأصله، لكنّه انتقل إلينا بالآحاد، فأوجب العمل دون العلم، ويكون مقدّمًا على القياس.

باب القياس، وهو يشتمل على خمسة أمور: بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه

١- فالقياس لغةً: هو التقدير (معرفة مقدار الشيء) يقال: قس النعلَ بالنعل، أي قدّره به (أي سوّ مقداره به) واجعله نظير النعل الآخر.

وشرعًا: هو أن الفقهاء إذا أخذوا حكم الفرع (غير المنصوص) من الأصل (المنصوص) سمّوا ذلك قياسًا؛ لتقديرهم الفرع بالأصل (أولا) فى العلّة (وثانيًا) فى الحكم، أى القياس شرعًا: هو تعدّى حكم المنصوص إلى غير المنصوص لاشتراكهما فى العلّة، كتعدى حكم الخمر وهو الحرمة إلى سائر المسكرات لأجل الاشتراك فى العلّة وهو السكر، قال ﷺ: «كل مسكر خمر» أى كالخمر فى الحرمة لأجل السكر.

٢- وأمّا شروطه فأربعة: (١) فأن لا يكون الحكم مخصوصًا بالأصل (بالمنصوص) بنصّ آخر، كقبول شهادة رجل واحد، وهو خُزَيمة بن ثابت، وهذا الحكم (قبول شهادة الواحد) مخصوص به بالنصّ كرامة له، فلا يقاس عليه غيره فى قبول شهادة الواحد لعدم وجود شرط القياس.

(٢) وأن لا يكون حكم الأصل (المنصوص) مائلا عن القياس وخلافًا له، بأن كان الحكم غير معلول، فلا يمكن القياس به.

وذلك الأصل مثل إيجاب الوضوء بالقهقهة فى غير صلاة الجنازة وسجدة التلاوة، وليس هنا للحكم وهو وجوب الوضوء، أىّ علّة ناقضة للوضوء، فورد هذا الحكم على خلاف القياس، أى بدون علّة توجب قياس غير القهقهة عليها فى نقض الوضوء وإيجاب الطهارة، فإنّ الشرع جعل القهقهة ناقضًا للوضوء من غير أىّ نجاسة حقيقية أو حكمية، حتى لو ارتد فى الصلاة -والعياذ بالله- لا ينقض

وضوء»، ولا يصحّ قياسه على القهقهة؛ لأن نقض الوضوء بالقهقهة سمعى محض غير معلول بعلّة حتى يقاس عليها غيرها، ولا يتعدى هذا الحكم أى نقض الوضوء بالقهقهة إلى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة؛ لأنه ورد على خلاف القياس فى صلاة مطلقة أى كاملة (ذات ركوع وسجود) فلا يتعدى إلى غيرها.

(٣) وأن يتعدى الحكم (١) الشرعى (٢) الثابت بالنص بعينه (٣) إلى فرع هو نظير الأصل (فى العلّة) (٤) ولا نصّ فيه (فى الفرع) ففى داخل هذا الشرط الثالث أربعة شروط: (١) كون الحكم شرعيًا ثابتًا بالنص (٢) من غير تغيير (٣) إلى فرع هو نظير الأصل (٤) وعدم وجود النص فى الفرع (وسنذكر فوائد هذه القيود عن قريب إن شاء الله تعالى).

(١) فلا يستقيم التعليل أى القياس وجعل المخامرة علّة لإطلاق اسم الخمر على سائر الأشربة؛ لأن القياس وجعل الوصف (المخامرة) علّة إنما يكون لاستنباط حكم شرعى، وهذا (إطلاق لفظ الخمر على سائر الأشربة) حكم لغوى دون شرعى؛ لأنّ هذا الإطلاق كان قبل الشريعة أيضًا، ولأن إطلاق لفظ على معنى من المعانى من لوازم اللغة وعمل أهل اللغة.

(٢) ولا يستقيم التعليل أى قياس صحة ظهار الذمى بظهار المسلم، بأن يقال: فكما أنه يصحّ طلاق المسلم وظهاره كذلك يصحّ طلاق الذمى وظهاره؛ لأنّ من شرط القياس أن لا يتغير حكم الأصل فى الفرع، وهنا قد تغيّر الحكم فى الفرع، فإن ظهار المسلم حرمة موقّتة ومنتهية بأداء الكفارة، وظهار الذمى أبدى وحرمته مطلقة وخالية عن الغاية والنهاية؛ لأنّ الذمّى ليس أهلا للكفّارة فإنها عبادة فقد تغيّر حكم الأصل فى الفرع، فصارت الحرمة المقيدة مطلقة، وتغيّر حكم الأصل.

(٣) ولا يستقيم القياس لتعدية الحكم (حكم عدم فساد الصوم بالإفطار ناسيًا) من الناسى إلى المكره والخاطئ؛ لأن عذرهما دون عذر الناسى، فكان

تعديته إلى ما ليس بنظير للأصل، فإن عذر المكرَه والخاطئ غير عذر الناسى؛ لأنهما ذاكران، ولكن أحدهما يكره بالإفطار والآخر يخطئ نفسه.

(٤) ولا يستقيم القياس لاشتراط الإيمان فى رقبة كفارة اليمين والظهار، ولاشتراط الإيمان فى من هو مصرف الصدقات الواجبة لأنه تعدية الحكم (وهو وصف الإيمان) إلى ما فيه نصّ مع تغيير الحكم؛ لأن فى رقبة كفارة اليمين والظهار وفى مصرف الصدقات الواجبة النص المطلق موجود، وهو مطلق الرقبة ومطلق الفقير، ولو قيس برقبة كفارة قتل الخطأ، يلزم القياس فى محل النص، وتقييد حكم مطلق الرقبة بالرقبة المؤمنة، وهو تغيير الحكم فى الفرع، وكذلك فى قياس مصرف الصدقات الواجبة على مصرف الكفارات و مصرف صدقة الفطر، يلزم القياس فى محل النص، وكذلك يلزم تقييد حكم مطلق الفقير بالفقير المؤمن، وهو تغيير الحكم فى الفرع.

(٤) والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل (المنصوص) بعد التعليل (بعد إخراج علّة القياس) على ما كان قبله (قبل التعليل) لأنّ تغيير حكم النص فى نفسه بالرأى باطل، كما أبطلناه (تغيير الحكم) فى الفرع أى تغيير الحكم فى الأصل باطل كما أن تغييره فى الفرع بعد التعدية باطل.

ولما ورد أنكم غيّرتم الحكم بعد التعليل بالكيل فى هذا الحديث: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لأن الحكم كان قبل التعليل شاملا للقليل والكثير، وأنتم خصّصتم جواز بيع القليل بدون المساواة فى الكيل، فغيرتم الحكم بعد التعليل.

فأجاب عنه المصنف بقوله: وإنما خصّصنا القليل من قوله عليه السلام: «لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لأن استثناء حالة التساوى دلّ على عموم صدره فى الأحوال، ولن يثبت اختلاف الأحوال إلا فى الكثير (الذى يحتمل المفاضلة والمجازفة والمساواة بالكيل) فصار التغيير بالنص مصاحبًا للتعليل، لابالتعليل، أى صار التغيير بالنص موافقًا للتعليل لا أن التغيير جاء من أجل

التعليل، فعموم أحوال صدر الكلام فى النص إنما يكون فى الكثير الذى يسوّى بالكيل، أو يكون فاضلا (زائدًا) أو يكون مجازفةً دون القليل الذى لا يُعرَف مقداره بالكيل.

(٥) وكذلك جواز الاستبدال بالقيمة فى باب الزكاة (وصدقة الفطر) ثبت بالنص لا بالتعليل (أى لا بجعل دفع حاجة الفقير علّةً) لأن الأمر (فى قوله تعالى: ﴿وآتوا الزكوة﴾ وفى قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ وفى قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ بإنجاز ما وعد للفقراء رزقًا لهم مما أوجب لرضا نفسه على الأغنياء من مال مسمّى لا يحتمله (أى لا يفى ذلك المال دفع جميع حاجات الفقراء) مع اختلاف المواعيد، فذلك الأمر يتضمّن الإذن بالاستبدال لإيفاء جميع حاجاتهم، فصار التغيير بالنص مجامعًا للتعليل لا بالتعليل.

شرح العبارة: أى لـمّا أمر الله تعالى الأغنياء بأداء الزكاة وأمر رسوله بأخذ الصدقة منهم (فى الآيات المتلوّة) أمر بإيفاء ما وعد الله تعالى رزقًا للفقراء مما أوجب لنفسه أى مما أوجب الله تعالى على الأغنياء حقّا لنفسه من مال مسمّى أى من مال معيّن لايحتمله أى لا يحتمل ذلك المال إيفاءً جميع مواعيدهم وأرزاقهم مع اختلاف تلك المواعيد (واختلاف حوائجهم) فهذا الأمر يتضمّن الإذن باستبدال عين الواجب بالقيمة التى تكفى حوائجهم ومواعيدهم المختلفة، فصار التغيير من المال المسمّى إلى القيمة بالنص موافقًا ومقارنًا للتعليل، لا أن التغيير بالتعليل فقط، بل ذكرنا التعليل (وهو دفع الحاجة عن الفقير) استدلالا بالنص الموجب للتغيير، والتعليل فى الحقيقة بيان لحكمة تغيير ما فى النص من عين المال إلى القيمة، لا أنه وجه مستقلّ لتغيير ما فى النصّ.

ولما ورد على كلامه السابق أنه إذا كان التغيير من العين إلى القيمة، ثبت بالنص، فما هى فائدة تعليلكم؟ أجاب عنه المصنّف وقال: وإنما التعليل لحكم شرعى، أى لإظهار حكم شرعى، وهو صلاح المحل (القيمة) للصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بامتداد اليد، أى يقع المال فى يد الله ابتداءً ثم

فى يد الفقير؛ فإنّ الغنى أو المصدّق يخرج ماله أولا لله، ثمّ يعطى الفقير الذى أمر الله بإعطاءه إياه، وكذلك تدل الآية على أن الصدقة تقع فى يد الله أولا، ثم فى يد الفقير ثانيًا، كما فى قوله تعالى: ﴿ألم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات﴾ وقال تعالى لرسوله: ﴿خذ من أموالهم صدقةً تطهّرهم وتزكّيهم بها﴾.

وحاصل الجواب: أن الغرض الأساسى فى أداء الزكاة والصدقات هو حصول رضا الله وابتغاء مرضاته بتقديم شىء من ماله وإنفاقه فى سبيله، والفقير آلة صالحة لهذا الإنفاق، فبالتعليل ظهر أنّ ما يصلح للفقير هو ما يدفع حاجته، ودفع الحاجة إنما يمكن بدفع القيمة والاستبدال بالعين التى لا تكفى لدفع الحاجات المختلفة، فلا بد فى الاستبدال أن يكون بشىء يصلح دفع ضرورة الفقير، لا بما لايمكن انتفاعه ودفع حاجته به.

ثم ذكر المصنف ثلاثة نظائر لهذه المسألة (مسألة الاستبدال بالقيمة) وأشار فيها إلى الجواب عما يرد عليها، وهو أن كون التعليل فى الاستبدال بالقيمة لحكم شرعى، وهو صلاح المحلّ للصرف إلى الفقير نظير (١) ما قلنا: إن الواجب فى تطهير الثوب هو إزالة النجاسة، والماء آلة صالحة للإزالة، فما غيّرنا الحكم بالتعليل من الماء إلى سائر المائعات فى جواز التطهير بها، بل ذكر الماء فى النص (الحديث) على سبيل التمثيل لكل مائع يمكن به التطهير وإزالة النجاسة، فَأخذَ العموم (عموم ما يصح به إزالة النجاسة) من دلالة النص دون التعليل والقياس، فالتعليل لإظهار العلّة التى أشار إليها النص.

(٢) وكذلك ما غيّرنا النص فى تكبير الافتتاح بجواز "الله أجلّ والرحمن أعظم" لأن الواجب فى افتتاح الصلاة تعظيم الله تعالى بكلّ عضو من البدن، والتكبير الذى أختير للافتتاح هو آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيمًا له، فإن قوله تعالى: ﴿وربّك فكبّر﴾ وقوله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير» يدلان علي هذا المعنى وهو التعظيم اللسانى، فخصّص النبى ﷺ «الله أكبر» لأجل

أن اللسان آلة لإظهار تعظيمه تعالى، فأولوية «الله أكبر» لا تنافى جواز غيره مما يدل على التعظيم.

(٣) وكذلك الإفطار عمداً فى رمضان هو السبب لوجوب الكفارة، والوقاع عمداً آلة صالحة للإفطار الموجب للكفارة، فما غيّرنا النصّ بوجوب الكفارة بالأكل والشرب عمداً من الخصوص إلى العموم، بل النص نفسه يدل على هذا المعنى وهو أن الإفطار عمداً فى رمضان موجب للكفارة، والوقاع آلة من آلات الإفطار؛ لأن الرجل السائل قال: هلكت، فلما سأله النبىّ ﷺ بِمَ هلكتَ؟ لم يقل: بالوقاع فقط، بل قال: واقعت على امرأتى فى رمضان، أى أفطرتُ صومى عمداً بالوقاع، وبعد التعليل تبقى الصلاحية (أى صلاحية الماء لإزالة النجاسة، وصلاحية التكبير للتعظيم وصلاحية الوقاع للإفطار) على ما كان قبله، فبالتعليل ظهر كون الأمور الثلاثة آلة صالحة، وبهذا أى وبكون الزكاة حقّاً واجباً للفقير تقع فى يد الله أولاً، وفى يد الفقير ثانيًا تبيّن وظهر أن اللام فى قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾ إلى آخر الآية لام العاقبة أى تصير الصدقات لهم بعاقبتها، أو الدليل على كون اللام فى هذه الآية للعاقبة ما يأتى: وهو أنّه تعالى لما أوجب الصرف إليهم (إلى هؤلاء الفِرَق الثمانية) بعد ما صار صدقة (أى بعد ما أخرج المالك عن ملكه، ووقع فى يد الله أوّلا وبقى وقوعه فى يد الفقير ثانيًا صار صدقةً، وذلك إنما يكون بعد الأداء إلى الله، ثمّ إلى الفقير حتى يقبضه ويصير ملكًا له، فصاروا (أى الأصناف الثمانية) على هذا التحقيق (وقوع الصدقات فى يد الله، ثمّ فى أيديهم) مصارفَ (لها) باعتبار (الفقر) والحاجة، وهذه الأسماء (الثمانية أو هذه الأوصاف) أسباب الحاجة وهم (هؤلاء الفِرَق) بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلّها قبلة للصلاة، وكلّ جزء منها قبلة، فكما أن التوجه إلى جزء من الكعبة يكفى لصحة الصلاة، كذلك أداء الصدقات إلى واحد من هؤلاء يكفى لصحة الصدقات.

٣-ركن القياس: الركن في اللغة: هو الجانب الأقوى من الشيء، وفي عرف الفقهاء: ركن الشيء هو ما لا وجود له إلا به، كالقيام والركوع والقعود والسجود للصلاة، ولما لم يكن للقياس وجود إلا بالعلّة المشتركة بين الأصل والفرع جعلت ركنًا له، وهي مناط الحكم ومدار القياس، وعندنا لأصوليين هو ما يأتي: وأمّا ركنه فما جُعِل عَلَمًا (علامةً) على حكم النص، حال كونه مما اشتمل عليه النص (أي من الأوصاف التي اشتمل عليها النص) وجعل الفرع نظيرًا للنص، أي للأصل في حكمه الأصل بوجود ذلك الوصف في الفرع، فركن القياس: هو الوصف الذي جعل علامة لحكم النص، وقد اشتمل النص على هذا الوصف وجُعِل الفرع نظير للأصل في حكمه (في حكم الأصل) بوجود ذلك الوصف في الفرع.

وإنما سمّي ذلك المعنى الذي هو علّة الحكم علَمًا أي علامةً؛ لأن الأسباب والعلل الفقهية ليست بموجبة، بل علامات ومعرّفات للأحكام، والموجب هو الله تعالى، وللإشارة إلى هذه النكتة قال: "فما جعل علمًا" ولم يقل علّة.

وهو (أي ذلك الركن) الوصف الصالح المعدّل بظهوره في جنس الحكم المعلّل به، (١) ونعني بصلاح الوصف ملائمته أي موافقته، وهو أن يكون موافقًا للعلل المنقولة عن رسول الله ﷺ وعن السلف (فإنهم كانوا يعلّلون بأوصاف ملائمة ومناسبة للأحكام، فما كان موافقًا لها يصلح أن يكون علّةً، وما لا يكون موافقًا لها، لا يصلح أن يكون علّة، (٢) وعدالة الوصف تظهر بالتأثير بأن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصًا أو إجماعًا) مثال الملائمة والعدالة في ذلك الوصف كقولنا في الثيّب الصغيرة: أبوها أو جدّها يزوّجها كرهًا؛ لأنها صغيرة، فأشبهت البكر الصغيرة، فهذا تعليل بوصف ملائم (وهو الصغر) لأن الصغر مؤثر في إثبات ولاية المناكح، والمناكح جمع منكح اسم مكان أو اسم زمان من النكاح، أي في ولاية تثبت وقت النكاح أو في مكان النكاح، أو جمع المنكح بمعنى المصدر وهو الإنكاح.

وإنما يكون الصِغر مؤثرًا فى ولاية إنكاح الصغيرة لما يتصل بسبب الصِغَر من العجز فى تصرّف نفسها، كما تكون عاجزةً عن التصرّف فى مالها، فالصغر يؤثر فى ولاية الإنكاح كتأثير الطواف (فى عدم نجاسة سؤر الهرّة) لما يتصل بالطواف من الضرورة (ضرورة تعذّر الاحتراز وصون الأوانى عنها) فى الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة سؤر الهرّة فى قوله عليه السلام: «الهرّة ليست بنجس إنما هى من الطوّافين أو الطوافات عليكم» أى سؤر الهرّة ليست بنجس، ولا يصح العمل بالوصف (أى جعلها علّة للحكم) قبل الملائمة (قبل الموافقة للحكم) كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الأهلية؛ لأنه أى الوصف أمر شرعى، فيتعرّف صلاحه من جانب الشرع، وإنما يُعرف ذلك إذا كان موافقًا للعلل المنقولة عن السلف، وإذا ثبت الملائمة، جاز العمل به، وكذا لا يصحّ العمل به قبل ظهور عدالته عندنا بأن يكن مؤثرًا، فالعدالة هى الأثر؛ لأنه (الوصف) يحتمل الردّ مع قيام الملائمة وقبل ظهور أثره، فيتعرف صحته بظهور أثره فى موضع من المواضع، كظهور أثر الصِغر فى ولاية المال، وظهور أثر الطواف فى سقوط نجاسة سؤر الهرة، وهو أى تعرّف صحة الوصف بظهور الأثر نظير تعرّف صدق الشاهد بظهور أثر دينه فى منعه، واجتنابه عن تعاطى الحرام وارتكاب محظور دينه.

تقديم الاستحسان على القياس وعكسه

ولما صارت العلّة عندنا علّةً بأثرها قدّمنا على القياس الاستحسانَ الذى هو قياس خفى إذا قَوى أثره (أثر الاستحسان) وقدمنا القياس لصحة أثر وصفه الباطن (الخفى) على الاستحسان الذى ظهره أثر وصفه وخفى فساده؛ لأن العبرة لقوّة الأثر وصحته دون الظهور.

مفهوم الاستحسان وأنواعه

١- الاستحسان فى اللغة: مأخوذ من الحسن وهو عدّ الشىء واعتقاده حسنًا، تقول: استحسنتُ الشىء أى اعتقدته حسنًا.

٢- وفي الاصطلاح: هو العدول عن موجب القياس لدليل هو أقوى منه، سواء كان ذلك الدليل قياسًا آخر أقوى أثر علته، أو خبرًا أو إجماعًا أو ضرورةً.

فالاستحسان (١) قد يكون بقياس خفي الأثر، (٢) وقد يكون لأجل خبر يقدّم على القياس، (٣) وقد يكون لأجل الإجماع، (٤) وقد يكون لأجل الضرورة، وليس الاستحسان بخارج عن الأدلة الأربعة.

فأشار المصنّف بقوله: قدّمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي إلخ إلى أن الاستحسان نوع من القياس الذي هو أحد الأدلة الأربعة، والواقع في المرتبة الرابعة منها، فإن القياس على نوعين: جليّ وخفيّ، والاستحسان هو القياس الخفي لا أنه نوع آخر من الأدلة، فقدّمنا الاستحسان الّذي هو قياس خفي إذا قوي أثره على القياس الجلي الذي ضعف أثره، وقد نقدّم القياس الجليّ على الاستحسان الذي هو قياس خفيّ إذا قوي أثر القياس الباطن وظهر أثر الاستحسان وخفي فساده.

(١) مثال تقديم القياس على الاستحسان لقوّة أثر القياس وضعف أثر الاستحسان كما قال المصنف: وبيان الثاني فيمن تلا آية السجدة في صلاته أنه يركع (في محل السجدة) قياسًا؛ لأن النص قدورد به، قال الله تعالى: ﴿وخرّ راكعًا وأناب﴾ وفي الاستحسان لا يجوز (الركوع بدل السجود) لأنّ الشرع أمرنا بالسجود لقوله تعالى: ﴿فاسجدوا لله﴾، والركوع خلافه، كسجود الصلاة (فإنه غير ركوعها) فلهذا، أي فلما ذكرنا من أن الركوع خلاف السجود حقيقةً أثر ظاهر؛ لأن المأمور به (السجود) لا يتأتى بما يخالفه وهو الركوع، فأمّا وجه القياس فمجاز محض؛ لأن قيام الركوع مقام السجود بعلاقة الخضوع مجاز، لكنّ القياس (في هذه المسألة) أولى بأثره الباطن، وبيانه أن السجود عند التلاوة لم يُشرع قربةً مقصودةً حتى لا يلزم السجود بالنذر، وأمّا العبادة المقصودة فتلزم بالنذر، وإنما المقصود من السجود مجرد ما يصلح تواضعًا ليحصل به مخالفة المشركين الذين استغنوا عن السجود لله تعالى استكبارًا، والركوع في الصلاة بدل السجود يعمل

هذا العمل، وهو التواضع، بخلاف سجود الصلاة والركوع فى غيرها أى فى خارج الصلاة، فإنه لا ينوب عن سجدة التلاوة، فصار الأثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر، وهو العمل بالمجاز أولى من الأثر الظاهر للاستحسان، وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفى، وهو جعل غير المقصود مساويًا للمقصود، وهذا أى القياس الذى يرجّح على الاستحسان لقوة أثره الباطن قسم عزّ أى قلّ وجوده، فإنه لم يوجد إلا فى ست أو سبع مسائل.

وأما القسم الأول: وهو تقديم الاستحسان لقوة أثره على القياس أكثر من أن يحصى، ثمّ الحكم المستحسن بالقياس الخفى (أى بالاستحسان) يصحّ تعديته إلى محلّ آخر، لأنه وإن اختصّ باسم (الاستحسان) فهو قياس شرعى فى الحقيقة وحكم القياس الشرعى التعدية (تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع).

وللاستحسان أنواع أربعة: (١) الاستحسان بالقياس، كاستحسان عدم نيابة الركوع عن سجدة التلاوة، وإن كان الراجح هنا القياس الجلى.

(٢) الاستحسان بالأثر، وهو أن يرد النص (الحديث) بخلاف القياس، واستُحسن العمل بالنص فيترك القياس به، مثل عقد السلم، فإن القياس يأبى جوازه لأن المعقود عليه الذى هو محل العقد معدوم حقيقةً عند العقد (وهو المسلم فيه) إلا أنا تركنا القياس بالأثر الموجب الترخّص فى عقد السلم.

(٣) والاستحسان بالإجماع، وهو أن ينعقد الإجماع على خلاف القياس الظاهر، مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل، بأن يأمر إنسانًا أن يخرز له خفًا أو يخيط له ثوبًا مثلا بكذا، وبيّن صفته ومقداره، ولا يذكر له أجلا، ويسلّم إليه الدراهم قبل العمل، أو لا يسلمها قبله، فإنه يجوز استحسانًا، و القياس يقتضى عدم جوازه؛ لأنه بيع عمل معدوم حقيقةً، ولكنهم استحسنوا ترك القياس بالإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير، فتركوا القياس فى مقابلة الإجماع.

(٤) والاستحسان بالضرورة، وهو أن يُترك القياس الظاهر لضرورة دعت إليه، مثل تطهير الحياض والآبار والأوانى، فإن القياس يأبى طهارة هذه الأشياء

بعد تنجّسها؛ لأنه لا يمكن صبّ الماء على الحوض أو البئر للتطهير، وكذا الماء الداخل فى الحوض والذى ينبع من البئر يتنجّس بملاقاة النجس، والدلو النجس يتنجّس أيضًا بملاقاة الماء ولا تزال تعود وهى نجسة، وكذا الإناء إذا لم يكن فى أسفله ثقب يخرج منه الماء إذا أجرى الماء على أعلاه؛ لأن الماء النجس يجمع فى أسفله، فلايحكم بطهارته إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوّجة إلى ذلك عامّة الناس، وللضرورة تأثير فى سقوط الخطاب.

تقديم الاستحسان على القياس: ألا يُرى أن الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسًا؛ لأنه المدعى (مدعى زيادة الثمن) ويوجبه استحسانًا؛ لأن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بثمن ادعاه المشترى، فقدم الاستحسان على القياس على عكس المثال الأول (تقديم القياس على الاستحسان) وهذا (أى حكم الاستحسان) حكم تعدّى إلى الوارثين أى إذا مات البائع قبل قبض المبيع، فاختلف وارثاهما، يُحلّف ورثة البائع استحسانًا لإنكاره تسليم المبيع بما ادّعاه ورثة المشترى من الثمن، وكذا تعدّى هذا الحكم إلى الإجارة يعنى إذا اختلف المؤجر والمستأجر فى مقدار الأجرة قبل قبض المستأجر الدار المستأجرة، يُحلف المؤجر استحسانًا لإنكاره تسليم المستأجرة بما يدعيه المستأجر من الأجرة، وأمّا إذا اختلفا فى الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر الوارد فى يمين البائع بخلاف القياس أى يترك القياس لأجل الأثر عند أبى حنيفة وأبى يوسف، فلم يصحّ تعديته (تعدية الحكم الثابت) بالأثر إلى الوارثين أو إلى الإجارة.

واعلم أن تخصيص العلّة عبارة عن تخلّف الحكم عن الوصف الذى جعل علّة فى بعض الصور، بأن كان الوصف موجودًا، ولم يكن الحكم موجودًا، وهذا جائز عند القاضى الإمام أبى زيد وأبى الحسن الكرخى وأبى بكر الرازى وأكثر العراقيين، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل وأكثر المعتزلة، وذهب مشايخ ديارنا (البخاريون) قديمًا وحديثًا إلى أنه لا يجوز، وهو أظهر قولى الشافعى، ومختار المصنّف، وتمسّك من أنكر جوازه بأن وجود العلّة مع تخلّف حكمها مناقضة تفسد

به العلّة؛ لأن الوصف الذى جعل علّة إذا وجد متعريًا عن الحكم لا يخلو من أن يكون امتناع الحكم لمانع أو لغير مانع، والثانى ظاهر الفساد، إذ التخلف بلا مانع مناقضة بلا خلاف، وكذا الأول لأنّ علل الشرع أمارات وأدلّة على أحكام الشارع، فكان بمنزلة ما لو نصّ الشارع فى كل وصف أن هذا الوصف دليل على هذا الحكم أينما وجد، فإذا خلّ الدليل عن المدلول كان مناقضة.

ثم أجاز بعض من مشايخنا تخصيص العلّة بزعم أن ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلّين بأنهم قالوا: بالاستحسان، وليس ذلك إلا تخصيص وجود العلّة مع عدم الحكم لمانع، فإن فى صورة تقديم الاستحسان على القياس يمنع الاستحسان حكم القياس مع وجود علّة القياس، فثبت أنّهم قائلون بتخصيص العلّة، فردّ المصنّف ذلك وقال: ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل؛ لأن الوصف الذى جعل علّة، لم يجعل علّة فى مقابلة النصّ (من الكتاب والسنة) والإجماع والضرورة، فعدم الحكم مع وجود العلّة (الوصف) ليس لأجل تخصيص العلّة، بل لأجل تقديم النص والإجماع والضرورة على القياس وعلّته، فكأنّ العلّة غير موجودة، ولأن فى العمل بالضرورة إجماعًا، والإجماع مثل الكتاب والسنّة فى تقدّمه على القياس، وكذا إذا عارض القياس استحسان أوجب عدم الحكم؛ لأن العلّة القوية (علّة الاستحسان) تمنع العلّة الضعيفة (علّة القياس) فصار عدم الحكم (فى صورة معارضة الاستحسان) لعدم العلّة، لا لمانع مع قيام العلة ووجودها.

وكذا أى مثل ما قلنا فى القياس مع الاستحسان نقول فى سائر العلل المؤثرة: إذا تخلّف عنها أحكامها بأن عدم الحكم لأجل عدم العلّة، لا أنّ العلّة موجودة، ويمنع حكمها مانع لأجل جواز التخصيص فى العلل.

وبيان ذلك أى بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلّة قولنا فى الصائم إذا صبّ الماء فى حلقه بالإكراه وهو ذاكر لصومه: إنّه يَفسُد صومه؛ لفوات ركن الصوم وهو الإمساك؛ لوصول المفطر إلى جوفه، وهذا تعليل بوصف مؤثر وهو

فوت ركن الصوم بإدخال المفطر فى جوفه، ولزم الإشكال عليه (على هذا الوصف) بالناسى، فإن الوصف (فوت الإمساك وإدخال المفطر فى جوفه) يوجد فيه ولا يفسد صومه، فمن أجاز خصوص العلل أى تخصيصها، قال: امتنع حكم هذا التعليل ثمه (فى المفطر الناسى) لمانع ومخصِّص وهو الأثر (الحديث) الوارد «إنما أطعمك الله وسقاك»، فصار فعله (إفطاره ناسيًا) ساقط الاعتبار.

وقلنا نحن: انعدم الحكم وهو فساد الصوم لعدم هذه العلّة؛ لأن فعل الناسى منسوب إلى صاحب الشريعة فى قوله عليه السلام: «إنما أطعمك الله وسقاك» فسقط عنه معنى الجناية المفسدة للصوم، وصار فعل الناسى عفوًا، فبقى الصوم لبقاء ركنه وهو الإمساك حكمًا، ولم يبقَ الصوم لمانع من الإفطار مع فوات ركنه، بل بقى لبقاء ركنه وعدم وجود العلّة فى حق الناسى، فالأمر الذى جُعل عند قائلى التخصيص دليل الخصوص ومخالفة الحكم عن علّته، من النص والإجماع والضرورة، والاستحسان نحن جعلناه دليل عدم العلّة، فالعلّة لا تؤثر عند وجود أحد هذه الأدلة، فكأنها ليست بموجودة.

وهذا أى جعل دليل الخصوص دليل عدم وجود العلّة أصل (عظيم) لهذا الفصل، فاحفظه (يا قارئ الكتاب) وأحكمه فى عقلك؛ لأن فيه فقهًا وعلمًا كثيرًا ومخلصًا كبيرًا عن المشاكل الأصولية.

٤- حكم القياس: وأمّا حكم القياس وأثره المرتّب عليه فتعدية حكم النص إلى فرع لا نصّ فيه (بعد اشتراكهما فى العلّة) فيثبت مثل حكم النص فى الفرع الذى لانص فيه بغالب رأى القائس على احتمال الخطأ (فى العلّة والحكم) لأنّ المجتهد قديصيب، وقد يخطئ، والخطأ فى الحكم إنما يكون لأجل الخطأ فى العلّة، فتعدية الحكم لازم لاستنباط العلّة والقياس عندنا، ولو خلى التعليل (القياس) عن تعدية الحكم كان باطلا، وعند الشافعى رح هو (التعليل) صحيح بدون التعدية فيما إذا كان الوصف (العلّة) مختصًا بالمنصوص حتى جوّز التعليل بالثمنية المخصوصة بالذهب والفضة، ولا تتعدى عن المنصوص، فجعل الثمنية علّةً لحرمة الربا.

واستدل الإمام الشافعى بأن الرأى المستنبط من الكتاب أو السنة أو الإجماع لما كان من جنس الحجج الشرعية التى يتعلق بها الأحكام، وجب أن يتعلق به الإيجاب، أى الحكم مطلقًا سواء تعدى إلى الفرع أو لم يتعدّ، مثل سائر الأدلة التى يتعلّق بها الأحكام مطلقًا، فإنها قد تتعدى وقد لا تتعدّى.

ألا ترى أن دلالة كون الوصف علّة لا يقتضى تعديته، بل يُعرف ذلك أى تعديته بمعنى فى نفس الوصف.

والحاصل أنّ علّة الحكم المنصوص قد تكون متعدية إلى غيره، وقد تكون قاصرة على النص، فالتعليل عامّ، والقياس خاصّ، ووجه (دليل) قولنا فى لزوم التعدية للتعليل كالقياس: أن دليل الشرع لا بد أن يوجب علمًا أو عملا؛ إذ لو خلى عنهما لكان عبثًا، واشتغالا بما لا يفيد، وهذا أى التعليل لا يوجب علمًا قطعيًا؛ لأنه دليل ظنّى بلا خلاف، ولا يوجب عملا فى المنصوص عليه لأن وجوب العمل فى المنصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلّة؛ لأن النص فوق التعليل، فلا يصح قطع الحكم وهو إيجاب العمل عن النص بالتعليل، فلم يبقَ للتعليل حكم سوى التعدية.

السؤال والجواب عنه

فإن قيل: لا نسلّم انحصار فائدة التعليل فى التعدية، بل للتعليل فوائد: إحداها إثبات اختصاص الحكم بالنص، فيشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به، قلنا: حصول هذه الفائدة بالتعليل ممنوع؛ لأن الاختصاص يحصل بترك التعليل، على أن التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى، لأنه يمكن أن يجتمع فى الأصل المنصوص وصفان: يتعدى أحدهما، ولايتعدى الآخر، فيجب التعليل حينئذٍ بالوصف المتعدى، لأنه أقرب إلى اعتبار المأمور به من غير المتعدى، فتبطل هذه الفائدة (فائدة الاختصاص).

٥-دفع القياس (أى الدفاع عن القياس المبنى على العلة الطردية)

ولما فرغ المصنف من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه، شرع فى بيان دفعه، أى فى بيان الدفاع عنه، وقال: وأمّا دفعه فنقول: العلل قسمان: طردية ومؤثرة.

تعريف العلّة الطردية: وهى الوصف الذى أُعتبر دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، أى وجوده يستلزم وجود الحكم، وعدمه لا يستلزم عدم الحكم، وعند البعض الآخر: هو الوصف الذى اعتبر معه دوران الحكم وجوداً وعدمًا من غير نظر إلى ثبوت أثره فى موضع بنصّ أو إجماع.

تعريف العلّة المؤثرة: وهى ما ظهر أثرها بنصّ أو إجماع فى جنس الحكم المعلل بها، مثل الطواف، فإنه علّة مؤثرة فى سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت قياسًا على سؤر الهرّة، فإنّ النص (السنة) جعل (الطواف) علّة مؤثرة فى سقوط نجاسة سؤر الهرّة، فقيس سؤر سواكن البيوت على سؤر الهرّة بعلّة الطواف، وحكِم بطهارته لضرورة الطواف.

والاحتجاج بالعلل الطردية فاسد عند أهل التحقيق؛ لأنه لا بد من التمييز بين العلّة والشرط، والطرد (وجود الحكم مع وجود العلة وعدمه مع عدمها) لا يصلح أن يكون مميزًا بينهما؛ لأن الدوران (وجودًا وعدمًا) يوجد مع الشرط، كما يوجد مع العلّة الطردية، ولأنّ أقوى دليل فى القياس إجماع الصحابة، ولم يُرو عن أحد منهم أنه تمسّك بوصف طردى لا يناسب الحكم، ولا يؤثر فيه.

فالاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليّين، ومال إليه عامّة أهل النظر (المتكلّمين) وجب دفعها بالطرق التى تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير، فشرع المصنف فى بيانه وقال: ويرد على كلّ واحد من القسمين (الطردية والمؤثرة) ضروب (أنواع) من الدفع: أمّا وجوه دفع العلل الطردية فأربعة:

أنواع دفع العلل الطردية: واعلم أنّ البحث عن وجوه دفع العلل طرديةً كانت أو مؤثرةً ليس من مباحث علم أصول الفقه، وإنما يتعلق بعلم المناظرة والجدل، ولكن

لما كان بحث العلّة يتعلّق بالقياس فى الجملة، أورد المصنّف (كأمثاله) هذا البحث فى أصول الفقه وفى باب القياس(١).

وتلك الأربعة: هى القول بموجَب العلّة، ثمّ الممانعة، ثمّ بيان فساد الوضع، ثمّ المناقضة.

١- القول بالموجَب: أمّا القول بمُوجَب العلّة، أى الاعتراف بما توجبه علّة المعلّل أى المستدلّ، فالتزام المخاطب السائل وقبوله ما يُلزمه المعلّل بتعليله ثمّ إنكاره علّته، ومثال ذلك مثل قولهم (قول العلماء الشافعية) فى نية صوم رمضان: إنّه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية، أى ينوى المكلّف صومًا معيّنًا من فرض رمضان، فيقال لهم: موجَب قولكم مسلّم عندنا بأنه لا يصح صوم رمضان إلا بتعيين النية، ولكنّا نجوّز صومه بمطلق النية أيضًا، أى بدون التعيين أنّه من فرض رمضان؛ لأجل أنه أى فرض رمضان تعيّن من جانب الشارع، فإنه ﷺ قال: «إذا انسلخ شعبان فلا صوم إلا من رمضان»، فدعواكم أى تعيين النية صحيح، والعلّة التى أوجبتم لأجلها التعيين وهى كونه صوم فرض لا توجب هذا الحكم؛ لأن كونه صوم فرض اقتضى تعيينه، أى تعيين رمضان لصوم فرض، فلا بد من النية مطلقًا، لا من تعيين أنه من رمضان؛ لأن هذا التعيين قد تحقق من جانب الشارع، فكون هذا الوصف طرديًا لا يقتضى الحكم أى التعيين.

٢- الممانعة: قال المصنّف: وهى امتناع السائل عن قبول مقدمات دليل المجيب كلا أو بعضًا، وأشار المصنف إلى أنواع الممانعة، وقال: أما الممانعة فى العلل الطردية فهى أربعة أوجه: أى ولها أربع صور: (١) ممانعة فى نفس الوصف بأن يقول المعارض المعلّل: لا أسلّم أن الوصف الذى تدعيه علّة هو موجود فى المتنازع فيه، بل العلّة شىء آخر، مثالها: كما قال الشافعى رحمه الله فى كفّارة الإفطار عمدًا: إنها عقوبة متعلقة بالجماع عمدًا، فلا تجب بالأكل والشرب عمدًا، فيقال على سبيل

---

(١) راجع "مسلّم الثبوت" لمحبّ الله البهارى "الركن الرابع

المانعة: إنّا لا نسلّم أن العلّة في الأصل هي الجماع، بل العلّة في الأصل هو الإفطار عمداً، سواء كان بالجماع أو بالأكل والشرب.

(٢) الصورة الثانية: الممانعة في صلاح الوصف للحكم، أي لا نسلّم أنّ هذا الوصف صالح لهذا الحكم مع كونه موجوداً، كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر: إنّها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال، فيثبت الولاية عليها، فنقول: لا نسلّم أنّ وصف البكارة صالح لهذا الحكم (إثبات الولاية) لأن البكارة لم يظهر أثرها في موضع آخر، وهو أن تكون الباكرة كبيرة، بل الوصف الصالح علّة لإثبات الولاية هو الصغر؛ لظهور أثره في الولاية على مال الصغيرة.

(٣) الصورة الثالثة: الممانعة في نفس الحكم، أي لا نسلّم أن هذا الحكم هو حكم العلّة ومدلولها، بل حكمها شيء آخر، كقول الشافعي رح في مسح الرأس: إنّه ركن في الوضوء كغسل الوجه، فيسنّ تثليثه، فنقول على سبيل الممانعة في نفس الحكم: إنّا لا نسلّم أن المسنون في الوضوء هو التثليث، بل الحكم المسنون في الوضوء هو الإكمال والإسباغ بالزيادة على المقدار المفروض من جنسه بعد تمام الفرض، ففي الوجه أمِرنا بالتثليث لاستيعاب الفرض، وفي الرأس ليس الفرض مستوعباً جميع الرأس، فاعتبر فيه الإكمال بدون التثليث يعني حكم الرأس غير حكم الوجه.

(٤) والرابعة: الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف، يعني لا نسلّم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف، بل منسوب إلى وصف آخر، كنسبة حكم الولاية إلى وصف الكبر بالبكارة، فعندنا هذا غير صحيح، وإنما يكون حكم الولاية (ولاية الإنكاح) منسوباً إلى الصغر، كما في إثبات الولاية على المال يكون المعتبر هو وصف الصغر.

٣- **فساد الوضع**: وهو حمل اللفظ على معنى هو خلاف وضعه الأصلي، ولهذا قال المصنّف: وأمّا فساد الوضع فمثل تعليل العلماء الشافعية لإيجاب (إثبات) الفرقة بين الزوجين بإسلام أحدهما، فإذا أسلم أحد الزوجين الكافرين

تقع الفرقة بينهما، وكذلك تعليلهم بإبقاء النكاح مع ارتداد أحدهما، يعني إذا ارتد أحدالزوجين، وكان ارتداده قبل الدخول بها بانت فى الحال، وإن كان بعده بانت بعد ثلاثة أقراء عند الشافعي، فأضافوا الحكم (الفرقة) في المثال الأول إلى الإسلام بأن الفرقة وقعت بعد إسلام أحدهما، وفى المثال الثاني قالوا: يبقى النكاح مع ارتداد أحدهما إلى انتهاء ثلاثة أقراء في المدخول بها، فهذا فساد في وضع الإسلام للتفريق ووضع الارتداد للبقاء؛ لأن الإسلام لا يصلح قاطعًا للحقوق، أى لم يوضع الإسلام لقطع الحقوق، والردة لا تصلح أن تكون سببًا للعفو، ولو كان إلى ثلاثة أقراء؛ لأنها وُضعت لقطع الحقوق وموجبة للعقاب «من بدّل دينه فاقتلوه» قاله ﷺ.

٤- المناقضة: هو من النقض، ومعنى النقض لغةً: الكسر والإبطال، وفى الاصطلاح: هو نقض دليل الخصم إمّا كلا وإمّا جزءً، وهو على نوعين: إجمالي، وتفصيلي، فالنقض الإجمالي: هو أن يقول المعارض: إحدى مقدمتي دليلك خطأ أو غير صحيح، والنقض التفصيلي: هو أن يقول: في صغرى دليلك كذا من الخطأ، وفى كبرى دليلك كذا، فلا يستلزم دليلك دعواك ومطلوبك، هذه هي المناقضة عند المنطقيّين.

وفى أصول الفقه: هى تخلف الحكم عن الوصف الذي جعل علّة لهذا الحكم، مثاله قول الشافعية فى الوضوء والتيمم: إنّهما طهارتان، فكيف وقع الفرق بينهما في النية، بأنّها سنّة فى الوضوء وواجب في التيمّم؟ قلنا في نقض دليلهم: هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة، فإنهما طهارتان، وليست النية بفرض فى شيء منهما، فيضطر الخصم إلى بيان وجه المسألة، وهو أن يقول: إن الوضوء تطهير حكميّ لأنه لا يعقل في محل الوضوء (غير السبيلين) نجاسة، فكان الوضوء كالتيمم في شرط النية ليتحقّق التعبّد، فهذه الوجوه المذكورة في الردّ عليهم تلجئ أصحاب العلل الطردية إلى القول بالتأثير، أي بالعلل المؤثرة.

العلل المؤثرة إنما تحتمل الممانعة أو المعارضة: وأمّا العلل المؤثّرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنّة أو الإجماع.

اعلم أن دفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع؛ لأن التأثير (فى تلك العلل) لا يثبت إلا بالكتاب أو السنّة أو الإجماع، والثابت بهذه الأدلة الثلاثة لايحتمل أن يكون فاسداً فى وضعه، وكذا لا يتصوّر دفعها بالمناقضة الحقيقية، لما ذكرنا أن التأثير يثبت بهذه الأدلة وهى لا تحتمل التناقض الحقيقى، فالتأثير الثابت بها أيضًا لا يحتمل التناقض الحقيقى، بخلاف دفعها (دفع العلل المؤثرة) بالمعارضة؛ حيث يجوز عند الجمهور، مع أن هذه الأدلة لا تحتمل التعارض الحقيقى، كما لا تحتمل حقيقة التناقض، إلا أنها قد تحتمل لزوم التعارض صورةً بحيث يجب إسقطها والرجوع إلى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ، فكذا العلل المستنبطة من هذه الثلاثة يجوز أن تتعارض لجهلنا بما هو علّة الحكم حقيقةً، لكن العلل الثابتة بهذه الأدلة الثلاثة لا تحتمل التناقض كما لا يحتمله نفس الأدلة.

الوجوه الأربعة لدفع النقض عن العلل المؤثرة

ولكنه إذا تصور مناقضة أى إذا ورد نقض صورى على العلّة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض من وجوه أربعة: الأول بالوصف، والثانى بالمعنى الثابت بالوصف، والثالث بالحكم، والرابع بالغرض المطلوب.

١- مثال الدفع بالوصف، كما نقول فى النجس الخارج من غير السبيلين: إنّه نجس خارج من بدن الإنسان، فكان حدثًا كالبول، فيُورَد عليه أى على هذا التعليل بالنقض من جانب الشافعى ما إذا لم يَسِلِ أى نجس لم يتجاوز عن المخرج، فإنّه نجس خارج من البدن، وليس بحدث، فانتقض دليلكم، وهو أنّ النجس الخارج من بدن الإنسان حدث، فندفع هذا الإيراد أى النقض أولا بالوصف، وهو أنه (أى النجس غير المتجاوز عن المخرج) ليس بخارج، بل هو ظاهر؛ لأن تحت كل جلدة

رطوبة وفى كلّ عرق دمًا، فإذا زال الجلد كان الدم ظاهرًا، لا خارجًا، فلم يوجد الوصف الموجب لكونه حدثًا، فعدم الحكم (وهو عدم كون هذا النجس غير الخارج حدثًا) لأجل عدم العلّة وهو الخروج، ففى صورة الظهور لا يكون حدثًا لعدم وجود وصف الخروج الذى هوعلّة.

٢- مثال الدفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالةً (والمراد بالمعنى الثابت بالوصف هو التأثير) أى ثمّ ندفع هذا النقض (من كون النجس موجودًا وغيرَ حدث) ثانيًا بعدم وجود المعنى الثابت بالوصف ونقول: لو سُلّم أنه وُجد وصف الخروج، لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالةً، وهو التأثير، فإنّ الخارج النجس إنما صار حدثًا باعتبار أنّه مؤثّر فى تنجيس ذلك الموضع بإيجاب تطهيره، حتى يجب غسل ذلك الموضع للتطهير، والمعنى الثابت بالوصف هو تأثير الخروج بالنجاسة ووجوب غسل ذلك الموضع للتطهير، وبه أى بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف أى الخروج حجةً من حيث إنّ وجوب التطهير فى البدن باعتبار ما يكون منه أى ما يخرج منه لا يحتمل الوصف بالتجزى يعنى وجوب التطهير لا يحتمل الوصف أى الاتّصاف بالتجزى بأن يكون تطهير بعض الأعضاء واجبًا، وبعضها لا، بل يجب غسل الأعضاء كلّها، لكنه جاز الاقتصار على الأعضاء الأربعة دفعًا للحرج، كما فى خروج البول.

وهناك أى فى النجس الخارج غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم الحكم وهو كونه حدثًا؛ لعدم العلّة وهو الخروج، ففى الدفع الأول منع وجود الوصف، وفى الثانى منع أثر الوصف وعلّيته (وكذلك) يورد على هذا القول المذكور صاحب الجرح السائل، أى يورد علينا من جانب الشافعى إيراد آخر على ذلك القول، بأن صاحب الجرح السائل ما يخرج من جرحه من الدم والقيح نجس خارج من بدن الإنسان، وأنه ليس بحدث؟ حيث لم يجب عليه الوضوء مادام الوقت باقيًا.

٣- مثال الدفع بالحكم أى ندفعه أولا بوجود الحكم بالوصف، أى نقض الوضوء بالوصف وهو الخروج، وعدم تخلف الحكم عن علّته، ببيان أنّه (الدم الخارج من الجرح) حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت، فالنجس الخارج من جرحه حدث موجب لنقض الوضوء وللوضوء الجديد، والفرق بينه وبين ما يخرج من بدن الصحيح من النجاسة فى التعجيل والتأخير، فيعتبر حدث الصحيح بمجرد خروج النجاسة، وحدث المعذور بعد خروج الوقت دفعًا للحرج عن المعذور المجروح.

٤- مثال الدفع بالغرض، ونِدفعه ثانيًا بوجود الغرض من العلّة وحصوله بها، فإنّ غرضنا التسوية بين الدم والبول فى كونهما حدثًا، وذلك حاصل، فإذا لزم ودام جريان البول، صار (جريان البول) عفواً فى حق المعذور لقيام وقت الصلاة، فكذلك ههنا الدم حدث، فإذا لزم ودام سيلانه، صار عفواً لقيام وقت الصلاة فاستويا.

تعريف المعارضة وأنواعها: وهى فى اللغة: عرض الدليل أمام الخصم بخلاف ما أقامه، وفى الاصطلاح: هى تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف (أى من العلّة) على مطلوبه، وإنشاء دليل آخر وعرضه أمامه (أمام المستدل) يعنى تسليم الحكِم الذى أقام المستدل للدلالة عليه دليلا، وإقامة دليل آخر على هذا الحكم، فهى كالقول بالموجَب وعدم قبول الدليل الموجِب.

أمّا المعارضة فهى نوعان:

(١) معارضة فيها مناقضة أي معارضة متضمّنة إبطال تعليل المعلّل أى إبطال دليل المستدلّ.

(٢) وثانيهما معارضة خالصة، أى محضة لا تتضمّن إبطال تعليل المعلّل وردّ دليله.

أمّا لمعارضة التى فيها مناقضة فهى القلب، واعلم أنّ القلب فى اللغة يُستعمل لمعنيين: أحدهما أن يجعل أسفل الشىء أعلاه، وأعلاه أسفله، كقلب

القصعة والكوز، والثانى أن يجعل باطن الشىء ظاهرًا وظاهره باطنًا، كقلب الجراب والثوب، وكلاهما يرجع إلى معنى واحد، وهو تغيير هيئة الشىء على خلاف الهيئة التى كان عليها.

والقلب نوعان: أحدهما قلب العلّة حكمًا والحكم علّة، وهذا مأخوذ من قلب الإناء (جعل أعلاه أسفل وأسفله أعلى).

وإنما يصحّ هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم، أى فيما إذا علّل المستدلّ بالحكم بأن يجعل حكمًا فى الأصل علةً لحكم آخر فيه، ثمّ عدّاه إلى الفرع، مثل قولهم (قول الشافعية): الكفار (من أهل الذمّة) جنس (واحد) يُجلَدُ بكرهم مائة، فيرجم ثيّبهم كالمسلمين، فجعلوا (جلد المائة) علّة لوجوب الرجم (وكان جلد المائة حكمًا لزنا البكر والزنا علّة له، فجعلوه علّة لرجم الثيب فى الكفار).

وقلنا: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائةً لأنه يرجم ثيّبهم، وكان رجم الثيب فى المسلمين علّة لجلد بكرهم مائةً، فقلّبوه وجعلوا جلد البكر فى المسلمين علّة لرجم الثيّب، فلما احتمل الانقلاب أى جعل العلّة حكمًا وعكسه فسد الأصل لأجل عدم تعيين العلّة والحكم، وبطل القياس.

والنوع الثانى من القلب أن يجعل السائل وصف المعلّل شاهدًا لنفسه بعد أن كان شاهدًا عليه، وفى المتن: "والثانى قلب الوصف شاهدًا على المعلّل بعد أن كان شاهدًا له (للمعلّل)" وهو مأخوذ من قلب الجراب، فإنه كان ظهره إليك، فصار وجهه إليك، أى كان الوصف عليك فصار لك، إلا أنّه أى هذا النوع من القلب لايكون أى لا يتحقق إلا بوصف زائد على الذى ذكره المعلّل فى ذلك الوصف تفسيرًا له، لا أنه تغيير له، فهذه زيادة للأول لا تغيير له، فلا يجعله فى حكم شىء آخر، مثاله أى مثال ما يجرى فيه هذا النوع من القلب قول أصحاب الشافعى فى صوم رمضان: إنّه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين النية كصوم القضاء، فعلّقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية، فقلنا لما كان صومًا فرضًا استغنى عن تعيين النية

بعد تعيينه (من جانب الشرع) كصوم القضاء (يستغنى عن التعيين بعد تعيين العبد يومًا له) لكنّه أى صوم القضاء إنما يتعيّن بعد شروع العبد فيه، وهذا أى صوم رمضان تعيّن (من جانب الشرع) قبل الشروع فيه؛ لانتفاء سائر الصيامات فى وقته (رمضان) فزدنا فى القلب بعد تعيينه (بقيد قبل الشروع وبعد الشروع) وهو أى الزائد تفسير لما أبهمه الخصم من تعيين صوم رمضان، ففسّرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم، وبينّا محل النزاع، وقد تقلب العلّة من وجه آخر غير الوجهين الأولين وهو أى هذا القلب ضعيف وفاسد، مثاله قولهم: "هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها"، فوجب أن لا تلز بالشروع كالوضوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يستوى فيه (فى النفل) عمل النذر والشروع، كالوضوء وهو أى هذا النوع من القلب ضعيف أى فاسد من وجوه القلب، ويسمّى هذا قلب التسوية، ولا يقبل هذا القلب من وجهين: أحدهما أن السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الأول، فذهبت المناقضة التى هى شرط صحة القلب، فلم يكن دفعًا لدعوى المستدلّ فلا يقبل، والوجه الثانى أنّ المقصود من الكلام معناه، فما لا معنى له من الألفاظ ليس بكلام، والسائل وإن علق بالوصف المذكور حكم الاستواء، لكن المقصود شىء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة إلى الأصل والفرع، فإنّ استواء النذر والشروع فى الأصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام، فإنّه لا أثر للنذر ولا للشروع فى إيجاب الوضوء، واستواءهما فى الفرع وهو النفل باعتبار الإلزام، وهذا هو معنى قول المصنف: "والاستواء يختلف فى المعنى بثبوت من وجه أى فى الفرع، وسقوط من وجه (فى الأصل) على وجه التضاد بين الأصل (الوضوء) وبين الفرع (النفل) وذلك التضاد مبطل للقياس.

أنواع المعارضة الخالصة

وأمّا المعارضة الخالصة أى من معنى المناقضة والإبطال فنوعان: أحدهما فى حكم الفرع وهو صحيح، بأن يذكر السائل علّة أخرى توجب خلاف ما توجبه علّة

المستدلّ من غير زيادة وتغيير، فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لإبطال علة الخصم، ومثال هذا النوع من المعارضة يتحقق فى قول أصحاب الشافعى رح فى تثليث المسح، وهو أن المسح فى الوضوء ركن، فيسنّ تثليثه كالغسل، فنقول: المسح فى الرأس مسح، فلا يسنّ تثليثه كمسح الخفّ، فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من إثبات حكم مخالف للحكم الأوّل بعلّة أخرى فى ذلك المحل بعينه.

والنوع الثانى معارضة فى علّة الأصل، وذلك باطل، أى الثانى معارضة فى علّة المقيس عليه بأن يقول: عندى دليل يدلّ على أنّ العلّة فى المقيس عليه شيء آخر لم يوجد فى الفرع، وذلك أى هذا النوع من المعارضة باطل لأن الوصف الذى يدّعيه السائل (سواء كان متعديًا أو غير متعد) لا ينافى الوصف الذى يدّعيه المستدلّ فى حكم الأصل؛ لجواز وجود حكم واحد بعلل مختلفة.

قال المصنف: وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده، أى هذا النوع من المعارضة باطل لعدم حكمه ولفساده، فذكر لبطلان هذا النوع وجهين: عدم الحكم والفساد، أى لعدم وجود حكم التعليل فى هذه المعارضة وهو التعدية من الأصل إلى الفرع، مثاله كما إذا علّلنا فى بيع الحديد بأنه موزون قوبل بجنسه (بالحديد) فلايجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضّة، فيعارض السائل بأن العلّة فى الأصل (الذهب والفضة) هى الثمنية، وتلك لا تتعدى إلى الحديد، فمعارضة بيع الحديد بالحديد بالذهب والفضة باطلة لعدم وجود حكم الأصل فى الفرع، لعدم تعدية العلّة وهى الثمنية من الأصل إلى الفرع، ولفساد هذا النوع من المعارضة وإن أفاد التعدية؛ لأنه لا اتصال له (للتعدية) بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلّة التى يدعيها السائل فى هذا الموضع، وقد ثبت بالبرهان أن عدم العلّة لا يوجب عدم الحكم لإمكان وجود علل أخرى، ومثاله: ما إذا علّل المعلّل فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بأنه مكيل قوبل بجنسه، فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير،

فيعارضه السائل بأن المعنى (العلّة) ليس فى الأصل ما ذكرتَ (من القدر والجنس) ولكن العلّة الاقتيات والادّخار، وهذا المعنى فى الفرع (الجص) مفقود، فهذا متعدّ إلى فصل مجمع عليه، وهو الأرز والذرة وأمثالهما، إذ لا يناقش المجيب السائل فى هذه الفروع، لكن المعارضة فى هذا الموضع لا تفيد السائل إلا من حيث إن المعنى الذى يدّعيه، ليس بموجود فى الفرع وهو الجصّ، فحاصل المعنى ولفساد التعليل الذى عارضه به وهو كونه مكيلا، فإنّ العلّة هى الاقتيات والادّخار، فلايوجدان فى الفرع، فالفساد باقٍ، وإن أفاد التعليل التعدية؛ لعدم مجانسة العلة بين الأصل والفرع، وفساده لعدم الاتصال؛ لأنه لا اتصال له (لهذا النوع من المعارضة(بموضع النزاع، إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلّة فيه (فى الفرع) و (لكن) عدم العلّة لا يوجب عدم الحكم (لإمكان وجوده بعلّة أخرى).

وكل كلام صحيح فى أصله أى فى نفسه وأصل وضعه يُذكَر على سبيل المفارقة، أى يذكره السائل فى مقام السؤال على وجه الفرق، ولا يقبل منه ، فأنا أذكره (أذكر هذا الكلام الصحيح) على سبيل الممانعة، كقولهم (قول أصحاب الشافعى) فى إعتاق الراهن: إنه تصرّف يلاقى حق المرتهن بالإبطال، فكان (إعتاقه) مردوداً كالبيع، أى كما إذا باع الراهن المرهون بغير إذن المرتهن، فقالوا أى أصحاب الطرد: ليس هذا (أى إعتاق الراهن) كبيعه لأن الأصل (البيع) يحتمل الفسخ والإقالة، بخلاف العتق، حيث لا يقبل الفسخ، فافترقا (الأصل والفرع).

والوجه فى إيراد هذا الإشكال فى صورة الممانعة أن يقول المستدلّ: "إنما يكون القياس لتعدية حكم الأصل إلى الفرع دون تغييره أى بدون تغيير ذلك الحكم، وهنا ليس التعدية بدون التغيير فى الحكم المتنازع فيه؛ لأن حكم الأصل وهو البيع (مع وجود حق المرتهن فى المبيع) وقف أى صار موقوفًا (على إجازة المرتهن) لتعلّق حق المرتهن بالمبيع، وأنت أيّها الخصم فى الفرع (الإعتاق) تبطل ما لا يحتمل الفسخ وهو الإعتاق أصلا، أى رأسًا وبالكلية لأجل حق المرتهن.

بحث الترجيح عند المعارضة وتعريفه وأنواع ما يقع به الترجيح

وإذا قامت المعارضة (بين الدليلين) كان السبيل فيه الترجيح.

تعريف الترجيح: وهو عبارة عن فضل أحد المثلين على الآخر وصفًا أى هو عبارة عن بيان فضل وزيادة أحد المثلين على الآخر رتبةً لا عددًا، فيقدّم الراجح على المرجوح، حتى قالوا: إنّ القياس لا يترجح بقياس آخر، أى إذا وقع التعارض بين القياسين، لا يترجح أحدهما على الآخر بقياس ثالث، بل يترجح أحدهما على الآخر بزيادة قوة علّته وظهورها، وكذلك الكتاب والسنة، فإذا وقع التعارض بين الآيتين تترجح إحداهما على الأخرى بقوة دلالتها وظهور مفهومها، لا بانضمام آية أخرى إليها، وإذا وقع التعارض بين الحديثين، فكذلك يُعمل أى يُقدّم ما هو أقوى سندًا ومتنًا على غيره.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: "وإنما يترجح البعض على البعض بقوّة فيه" (فى الراجح) كما أن يكون أحدهما محكمًا، والآخر مفسّرًا، أو كان أحدهما ظاهرًا، والآخر نصًا، أو يكون أحدهما خبر الواحد، والآخر مشهورًا، أو متواترًا، وكذلك فى قتل الخطأ لا يترجح صاحب الجرحات على صاحب جراحة واحدة، حتى إذا جرح رجل رجلا آخر جراحةً واحدة صالحة للقتل خطأ، وجرحه رجل آخر عشر جراحات خطأ موجبة للقتل، ومات من جميع الجراحات، كانت الدية عليهما نصفين.

أنواع ما يقع به الترجيح: والمعنى الذى يقع به الترجيح أربعة أقسام:

١- الأول: الترجيح بقوّة الأثر، بأن كان أحد القياسين المؤثرين المتعارضين أقوى تأثيرًا من الآخر، فكان القياس القوى الأثر راجحًا عليه، وسقط العمل بالآخر "لأنّ الأثر معنًى فى الحجة، فمهما قوى الأثر كان أولى؛ لفضل وزيادة أثر فى وصف الحجة على مثال (قوّة أثر) الاستحسان فى معارضة القياس، فإن القياس وإن كان مؤثرًا (ولكن) يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فى علة الاستحسان، وكذا عكسه أى يرجّح القياس فى معارضته الاستحسان إذا كان أثر

القياس قويًا بالنسبة إلى أثر الاستحسان، كما يرجّح الحديث المتصل سنده بالنبيﷺ على المرسل والمنقطع والمعلّق.

٢- والثانى: الترجيح بقوة ثباته (ثبات الوصف المؤثر) على الحكم المشهور به، أى قوّة ثبات الوصف المؤثر على الحكم الذى جعل ذلك الوصف شاهدًا له، بأن يكون وصف أحد القياسين أكثر لزومًا للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر، كقولنا فى مسح الرأس: إنّه مسح، فلا يصح تكراره (قولنا هذا) أثبت فى الدلالة على التخفيف، أى له زيادة ثبات على الحكم المشهور به وهو التخفيف من قولهم (قول أصحاب الشافعى): إنه ركن فى دلالته على التكرار، أى يدلّ على التكرار لأجل أنه ركن؛ لأنّ الركنية وصف عامّ يوجد فى الوضوء والصلاة وغيرهما، وهى لا يوجب سنّية التكرار فى غير الوضوء، بل من مُقتضى الركن الإكمال، فإنّ أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود، تمامها بإكمالها دون تكرارها، وكل سجدة عبادة مستقلّة، ولهذا تفسد الصلاة بترك إحدى السجدتين، ولا يفسد الوضوء بترك التكرار والتثليث، فوجود التكرار مع الركن ليس بلازم.

فأمّا أثر المسح فى التخفيف فلازم فى كل ما لا يعقل تطهيرًا، أى فى كل ما يكون تطهيره بشىء لا يقتضيه العقل، كالتيمم ومسح الجبيرة والخفّ، فكلما وجد المسح وجد التخفيف، فهذا الوصف (التخفيف) للحكم وهوا لمسح ألزم وألصق من لزوم التكرار مع الركن.

٣- والثالث: الترجيح بكثرة الأصول وهو المقيس عليه؛ لأن فى كثرة الأصول زيادةَ لزوم الحكم مع الوصف الذى هو علّة، ومعناه أن يشهد لأحد الوصفين أصلان أو أصول، فيترجّح علي الوصف الذى لم يشهد له إلا أصل واحد، مثل وصف المسح؛ فإنه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف والجبيرة، ولم يشهد للوصف الذى اختاره الخصم وهو الركنية إلا أصل واحد وهو الغسل (غسل الأعضاء) فترجح وصف المسح وهو التخيف على الركنية.

والأصول فى رواية الحديث هى رواته ورجاله، فيحصل فى الخبر بكثرة الرواة قوةٌ وزيادةٌ صحة، فمن أجل ذلك الأصل (الترجيح بكثرة الأصول) يترجح الخبر المتواتر على المشهور، ويترجح المشهور على خبر الواحد.

٤- والرابع من أنواع وجه الترجيح هو عدم الحكم عند عدم الوصف، ومعناه أن الوصف الموجب للحكم إذا كان مطردًا بأن وجد الحكم عند وجوده، ومنعكسًا بأن يعدم الحكم عند عدمه كان راجحًا على الوصف الذى يستلزم وجوده وجود الحكم، ولا يستلزم عدمه عدم الحكم، وهو أضعف من بقية وجوه الترجيح؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم؛ إذ المعدوم لا يكون علّة لشىء، فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم؛ لإمكان تعدد العلل، لكن الحكم إذا تعلّق بوصف، ثم صار الحكم معدومًا لأجل عدم ذلك الوصف (كتعلّق التثليث بالغسل، فإنه إذا جاء مسح الخف بدل غسل الرجلين وعدم الغسل، فينعدم التثليث أيضًا) فإذا عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف، كما أنه كان موجودًا بوجوده، كان هذا اللزوم العدمى أوضح دليل على صحة تعلّق الحكم به، لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه إضافة الرجحان إلى العدم.

التعارض بين وجهى الترجيح ودفعه: وإذا وقع التعارض بين النوعين من أنواع وجه الترجيح، كان الرجحان بالذات أحقّ من الرجحان بالحال (ومقدمًا عليه) لأن الحال قائمة بالذات وتابعة لها، والتبع (الرجحان بالحال) لا يصلح مبطلا للأصل (وهو الرجحان بالذات) المثال الأول: قولنا فى مسح الرأس: إنه مسح فى الوضوء، فلا يسنّ تكراره (تثليثه) فإنه ترجح على قولهم: إنّه ركن فى الوضوء، فيسنّ تثليثه؛ لأن ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل، يعنى إذا كان فى الو ضوء مسح، فلا تثليث فيه، وإذا كان فيه غسل ففيه التثليث، وما قالوا لا يكون مانعًا عن دخول غير المسح فى حكم المسح، فإن المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين فى الوضوء، وفيهما التثليث، وقد قالوا: إنّ التثليث لازم للركن فقط، فنحن جعلنا ذات المسح دليلا، وهم جعلوا وصفه أى كونه ركنًا دليلا.

والمثال الثانى فى الكتاب لتقديم الرجحان الذاتى على الرجحان الحالى أى الوصفى، وعلى هذا الأصل قلنا فى صوم رمضان: إنّه يتأدى بنية قبل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد، أى متصل إلى وقت الإفطار يتعلق بالعزيمة أى بالنية، فإذا وجدت النية فى البعض (بعد نصف النهار) دون البعض (قبل نصف النهار) تعارضا (البعضان) لأن وجود النية فى البعض يوجب الجواز فى الكل، وعدمها فى البعض يوجب الفساد فى الكل؛ لأنه ركن واحد لا يتجزّى صحةً وفسادًا، فرجّحنا بالكثرة أى رجحنا البعض الذى وُجدت النية فيه بالكثرة أى بكثرة أجزاء اليوم التى وقعت فيها النية، وهذا معنى يرجع إلى أجزاء الصوم، وذات الشىء إنما تكون أجزاءه التى وجد منها؛ لأنه من باب الوجود أى وجود أكثر الأجزاء، والوجود يتعلق بالذات، ولم يُرجّح بالفساد (الذى هو وصف للصوم) احتياطًا فى باب العبادات، كما فعله الإمام الشافعى رح لأنه ترجيح بمعنى الحال والوصف، فنقدّم عليه الترجيح بالذات.

الأحكام الشرعية وما يتعلق بها، وأنواع الأحكام الشرعية

ثمّ جملة (أى مجموع) ما يثبت بالحجج التى مرّ ذكرها سابقًا على باب القياس (الذى ليس بمثبت للأحكام بل مظهرها) من الكتاب والسنّة والإجماع شيئان (أو أمران):

١- الأول: الأحكام الشرعية (بجميع أنواعها) ٢- والثانى: ما يتعلق به الأحكام المشروعة مثل العلل، والأسباب، والموانع، والشروط، والعلامات، ويقال لها: الأحكام الوضعية.

وجه تأخير ذكرها عن باب القياس: وإنما يصح التعليل (إخراج العلّة بعد معرفتها) لأجل القياس بعد معرفة هذه المجموعة الإجمالية، فألحقناها (هذه الجملة) بهذا الباب (باب القياس) أى أوردناها بعد باب القياس لتكون هذه المجموعة وسيلةً إليه (إلى معرفة القياس الذى لا يخلو مأخذه عن الأدلة الثلاثة التى

فيها بيان الأحكام المشروعة وما يتعلّق بها) وإنما تكون هذه وسيلةً إلى معرفة القياس بعد إحكام طريق التعليل، أى بعد معرفة القياس نفسه، وشرطه وركنه وحكمه ودفعه ومعرفة العلل الطردية والعلل المؤثرة معرفة كاملة محكمة عن التغيّر والزوال.

أنواع الأحكام المشروعة: أمّا الأحكام (المشروعة) فأنواع أربعة:

١- حقوق الله تعالى خالصة (من غير شراكة العباد فيها) وهو ما يتعلق به النفع العام، فلا يختصّ بنفعه أحد، وينسب إلى الله تعالى لئلا يتوهّم أن لأحد من الخلق شركة فيها، مثالها: كحرمة الكعبة التى يتعلق بها مصلحة العالم باتخاذها قبلة صلاتهم وعباداتهم، وبالمثابة والرجوع إليها لحصول الثواب واستغفار معاصيهم وتكفير سيئاتهم، وغيرها من المصالح، وحرمة القتل حفظًا للنفوس، وحرمة الزنا حفظًا للأنساب، وبعدًا عن الفواحش، وحرمة الخمر والمسكرات حفظًا للعقول، وحرمة السرقة والنهبة والغصب والأكل بالباطل حفظًا لأموال الناس، وحرمة القذف حفظًا للأعراض، وحرمة ترك الجهاد؛ لأن فى الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى وحفظًا للدين الإلهى.

٢- وحقوق العباد خالصةً، وهو ما يتعلق به مصلحة خاصّة، كحرمة مال الغير، و حرمة النظر إلى الأجنبية، وحرمة إيذاء المؤمن، وحرمة الإسراف وإضاعة المال.

٣- وما اجتمع فيه حقّان، وحقّ الله تعالى فيه غالب، كحدّ القذف، فإنه مشتمل على الحقين؛ لأن شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على أنّ فيه حقّ العبد، وشرعه حدًا زاجرًا دليل على أنه حق الله تعالى، إلا أنّ حق الله تعالى وهو الزجر عن ارتكاب مثله فيه غالب، فلا يجرى فيه الإرث، حتى لو مات المقذوف قبل إقامة الحدّ على قاذفه، ليس لورثته حق إقامة الحد على القاذف؛ لأن الإرث إنما يكون فى حق العبد، وهنا حق الله غالب.

٤- وما اجتمع فيه الحقّان وحق العبد فيه غالب كالقصاص، فإنه مشتمل على الحقّين؛ لأن القتل جناية على النفس، ولله تعالى فيها حق الاستبقاء إلى الأجل المبرَم، فكانت العقوبة الواجبة (القصاص) بسبب الحقّين وإن كان حق العبد فيه غالبًا، وسقوط القصاص بالشبهة دليل على أنه حق لله تعالى كسقوط حدّ الزنا وحد القذف بها.

أنواع حقوق الله تعالى

وحقوق[1] الله تعالى ثمانية أنواع: (١) عبادات خالصة كالإيمان، والصلاة، والزكاة، ونحوها من الصوم، والجهاد، والحج وغيرها.

(٢) وعقوبات كاملة كالحدود أى عقوبات محضة يعنى وجبت بجنايات لايشوبها معنى آخر من الإباحة (لكل ملِك حمًى وحمى الله محارمه).

(٣) وعقوبات قاصرة، ونسمّيها أجزية؛ لأنها جزاء الأفعال كالحرمان عن الميراث بالقتل، فهذه عقوبة مالية، وليس فيها عقوبة بدنية، ومن أجل ذلك سمّيت عقوبات قاصرة؛ لقصور معنى العقوبة فيها.

(٤) وحقوق دائرة بين الأمرين (بين العبادة والعقوبة) وهى الكفّارات (كفارة اليمين، كفارة الظهار، كفارة قتل الخطأ، كفارة إفطار الصوم فى رمضان عمداً).

(٥) وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهى صدقة الفطر، والمؤنة الثقل، وهذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة؛ لأن المسلم العاقل البالغ يحمل فى أداء صدقة الفطر ثقل نفسه، وثقل أولاده الصغار وثقل عبيده، ففيه مؤونة، ويحصل ثواباً بإعانة الفقراء ففيه عبادة.

(٦) ومؤونة فيها معنى القربة وهى العشر، وسبب العشر الأرض النامية حقيقة، فمن هذه الحيثية فيها مؤنة، ومن حيث إن مصرفه مصرف الزكاة وإعانة الفقراء، فهو عبادة وقربة، ولهذا لا يبتدأ على الكافر، أى لا يجعل العشر واجباً على الكافر ابتداءً، وجاز البقاء عليه عند محمد رحمه الله أى لو اشترى الكافر الأرض العشرية من المسلم يكون عليه العشر الذى كان على المسلم.

(٧) ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، ففيها مؤنة كالعشر، ولذلك (لأجل معنى العقوبة) لا يجعل الخراج على ذمّة المسلم ابتداءً، بل يكون عليه

---

(١) الحق فى اللغة: الثابت، والحصة، والصدق، والموجود من كلّ الوجه الذى لا ريب فى وجوده، ومنه السحر حق، والعين حق أى موجود بأثره، وهذا الدين حق، أى موجود صورةً ومعنًى.

العشر، وجاز بقاء الخراج على المسلم، أى لو اشترى المسلم أرضًا خراجية، فيؤخذ منه الخراج، وهذا معنى جواز البقاء عليه.

(٨) وحق قائم بنفسه (لا لأجل ارتحاب فعل أو عقوبة) وهو خمس الغنائم والمعادن، فإنه حق وجب على العبد لله تعالى ثابتًا بنفسه، على أنّ الجهاد حقّه تعالى، فصار المال الحاصل بالجهاد له تعالى كلّه، لكنّه أوجب أربعة أخماسه للغانمين منّةً وفضلا منه، فلم يكن الخمس حقّا علينا لزمنا أداءه طاعة له، بل هو حق استبقاه الله لنفسه، فتولى السلطان (بأمره) أخذه وقسمته.

(١) ولهذا أى ولأجل أن المال الحاصل بالجهاد حق ثابت له تعالى جوزنا صرفه (صرف الخمس) إلى من استحق أربعة أخماسها من الغانمين، وكذلك جاز صرف خمس المعادن إلى واجدها عند حاجته، بخلاف ما وجب علينا بطريق الطاعة كالزكاة والصدقات، فإن صرفها لا يجوز إلى من وجب عليه أداءها من الأغنياء، وجاز صرف خمس الغنيمة إلى من وجب عليهم أداء الخمس.

(٢) ولهذا أى ولأجل أنّ المال الحاصل بالجهاد، أو من المعادن حق ثابت له تعالى حلّ أكله لبنى هاشم؛ لأن ذلك المال على هذا التحقيق لم يصر من الأوساخ أى ملكًا للعباد وآلة للأداء مثل ما تجب فيه الزكاة والصدقة.

وأمّا الحقوق الخالصة للعباد أكثر من أن يُحصى، أى حقوق العباد الخالصة كثيرة جدًا وإحصاءها صعب.

أنواع ما يتعلّق بالأحكام المشروعة أى الأحكام الوضعية

وأمّا القسم الثانى (وهو ما يتعلق بالأحكام المشروعة) فأربعة: السبب، والعلّة، والشرط، والعَلامة.

تعريف السبب وأنواعه: السبب فى اللغة: اسم لما يتوصل به إلى المقصود، ومنه سمّى الطريق سببًا؛ لأنه وسيلة يتوصل به السالك إلى المقصد (محل القصد) قال

الله تعالى: ﴿وآتيناه من كلّ شيء سببًا﴾ أى طريقًا موصلا إليه، وسمّى الحبل سببًا لأنه يوصل إلى ماء البئر.

وهو في الشريعة: عبارة عما يكون طريقًا إلى الحكم، أى طريقًا للوصول إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده، ولا يُعقل فيه معانى العلل، وهذا شرح قول المصنف: أمّا السبب الحقيقى فيه معانى العلل، لكنّه يتخلل بينه وبين الحكم علّة لا تضاف إلى السبب.

فوائد القيود: (١) احترز بقوله "طريقًا" عن العلامة؛ لأنها ليست بطريق إلى الحكم، بل هى دالّة على الطريق.

(٢) وبقوله "من غير أن يضاف إليه وجوب" احترز عن العلّة، فإنّ الوجوب يضاف إليها.

(٣) واحترز بقوله "ولا وجوده" عن الشرط، فإن وجود الحكم مضاف إلى الشرط.

(٤) وبقوله: "ولا يعقل فيه معانى العلل" أى لا يوجد له تأثير فى الحكم بوجه، لا بواسطة ولا بغير واسطة، واحترز به عن السبب الذى له شبه بالعلّة، وعن السبب الذى فيه معنى العلّة، ثم بيّن خلو السبب عن معنى العلّة بقوله: "لكنه يتخلل بينه" أى بين السبب وبين الحكم علّة لا تضاف إلى السبب أى علّة غير مضافة إلى السبب، فهذا هو السبب الحقيقى.

فإن السبب الذى أضيفت إليه العلّة يقال له: السبب المجازى.

مثال السبب الحقيقى: وذلك مثل دلالة السّارق على مال إنسان ليسرقه، فدلالته طريق موصل إلى السرقة، وليست هذه الدلالة موجبًا أو موجدًا للسرقة، وليست هنا علّة مضافة إلى تلك الدلالة، فهى سبب حقيقى، فإن أضيفت العلّة إلى السبب، صار للسبب حكم العلّة، ويكون السبب فى هذه الصورة سببًا مجازيًا، ومثّل له المصنف أى للسبب المضافة إليه العلّة بقوله: "وذلك مثل قود الدابة وسوقها، فإن القود أو السوق سبب لهلاك ما يُتلف بالدابة من النفس أو

المال، لكنّه فى معنى العلّة" لأن العلّة الأصلية هو فعل الدابة، ولكن لا يضاف الفعل إلى الدابّة؛ لأنها غير مكلّف، فلاتصلح إضافة الإتلاف إليها، وإنما يضاف الإتلاف إلى القود أو السوق الذى هو فعل اختيارىّ لصاحب الدابة، فصار كل واحد منهما سببًا فيه معنى العلّة؛ لإضافة الحكم إلى ذلك السبب.

فأمّا اليمين بالله تعالى (والله لأفعلنّ كذا) فسمّى سببًا للكفارة مجازًا؛ لأن اليمين قد تفضى إلى الحنث، وهو سبب لوجوب الكفّارة دون اليمين؛ لأنها تنعقد للبرّ لا للحنث، فكون اليمين سببًا للكفارة مجازى.

(١) وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط (أنتِ طالق إن دخلتِ الدار، أو أنت حرّ إن قدم زيد من سفره) سبب مجازى؛ لأنّ الشرط سبب لوقوع الجزاء وهو (أنتِ طالق وأنت حرّ) والجزاء (أنت طالق)و (أنت حرّ) سبب لوقوع الطلاق والعتاق.

واستدل المصنف بقوله: "لأن أولى السبب أن يكون طريقًا إلى الحكم، واليمين تُعقَد للبرّ والإيفاء، وذلك البرّ الذى هو غرض اليمين لا يكون طريقًا للكفارة قط، وهذا فى اليمين، ولا يكون البرّ فى التعليق أيضًا طريقًا للجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق؛ لأن انعقاد التعليق (الجملة الشرطية) إنما يكون للمنع عن الجزاء، كما هو الظاهر فى العرف"، لكنه يحتمل أن ترجع اليمين إلى الكفارة فى صورة الحنث، وأن يرجع التعليق إلى وقوع الجزاء فى صورة وجود الشرط، فسمّى كل واحد من اليمين والتعليق سببًا مجازًا باعتبار ما يؤول إليه كل واحد منهما.

(٢) وهذا أى ما ذكرنا من أنّ اليمين والمعلّق بالشرط ليسا بسببين فى الحال، وإنما يُطلق عليهما السبب باعتبار ما يؤولان إليه عندنا ومذهبنا[1] "وعندالشافعى رح جُعل كل واحد منهما سببًا هو فى معنى العلّة" لأن اليمين هى التى توجب الكفارة عند الحنث، والمعلّق بالشرط (أنت طالق مثلا) هو الذى

---

(١) فلا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث؛ لأنه أداء قبل وجود السبب، وجوّزنا التعليق بالملك فى الطلاق والعتاق؛ لأن المعلق بالشرط لا يكون سببًا، فلا يحتاج إلى المحل.

يوجب الجزاء وهو وقوع الطلاق عند وجود الشرط، وعندنا لهذا المجاز يعنى المعلّق بالشرط الذى سمّيناه سببًا مجازًا شبهة الحقيقة حكمًا، أى يشبه العلّة الحقيقية من حيث الحكم، أى لوجود الحكم به عند وجود الشرط، خلافًا لزفر، ويتبيّن ذلك الخلاف فى مسألة التنجيز، هل يبطل التعليق (أم لا؟) فعندنا يبطله أى يبطل التنجيز التعليقَ.

صورة التنجيز بعد التعليق: هى ما إذا قال لامرأته: إن دخلتِ الدار، فأنتِ طالق ثلاثًا، ثمّ نجّزها أى طلّقها ثلاثًا فى الحال، فعنده لا يبطل التنجيز التعليق السابق؛ لأنه ليس للمعلّق بالشرط شبهة السببية بوجه؛ لأنه لا بد للسبب وشبهه من المحلّ، فقد منع الشرط السبب عن أثره فى المحلّ، فكأنه لا محلّ، حتى يؤثّر فيه السبب أو شبهه، وإذا كان لا محلّ، فلا سبب حقيقةً ولا شبهةً، يعنى إذا تزوّج زوجًا غير زوجها الأوّل، فطلّقها الزوج الثانى، ثم رجعت إلى الزوج الأوّل بالنكاح، فدخلت الدار، يقع ثلاث تطليقات؛ لأن قوله: "أنتِ طالقٌ" إنما صار سببًا بعد وجود الشرط وهى فى نكاحه، وعندنا يبطل تنجيز الثلاث التعليق، يعنى لو عادت المرأة إلى الزوج الأوّل بعد زوج آخر، وطلاقه إيّاها، ثمّ وجد الشرط، لايقع شيء عندنا؛ لأن اليمين شرعت للبرّ والعمل بها، يعنى المقصود من شرعية اليمين (سواء كانت بالله) أو بالطلاق والعتاق) تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك، فإن المحلوف عليه كان قبل الحلف جائز الإقدام و الترك، فإذا قصد الحالف ترجيح أحد الجانبين وتحقيقه أكّده باليمين التى هى عبارة عن القوّة ليتقوى باليمين على تحقيق ما قصده من الفعل أو الترك، فلا بد من أن يصير البرّ مضمونًا بالجزاء، يعنى لوفاته البرّ لزم الجزاء فى اليمين بغير الله تعالى أى فى التعليق وهو وقوع الطلاق والعتاق، كما يلزمه الكفارة لوفاته البرّ فى اليمين بالله تعالى، وإذا صار البرّ مضمونًا بالجزاء (سواء كان جزاءه وقوع الطلاق والعتاق أو لزوم الكفّارة) صار لما ضمِن به البرّ فى الحال من الفعل أو الترك شبهة إيجاب الجزاء فى صورة الحنث أى شبهة إيجاب الكفارة أو وقوع الطلاق والعتاق عند عدم البرّ، كالمغصوب إذا كان موجودًا فى يد الغاصب، فهو أى المغصوب مضمون بقيمته عند الهلاك فى يد

الغاصب، فيكون لفعل الغصب حال وجود عين المغصوب فى يد الغاصب شبهة إيجاب قيمة المغصوب على الغاصب، فكذلك يوجد فى اليمين شبهة إيجاب الجزاء عند عدم البرّ.

وإذا كان الأمر كما بينّا من شبهة ثبوت السببيّة للمعلّق بالشرط قبل وجود الشرط لم يبقَ شبهة السبب إلا فى محل السبب كالحقيقة، أى كالسبب الحقيقى لايستغنى عن المحل، فكما أن السبب الحقيقى لا بد له من محل كذلك شبه السبب يعنى (المعلّق بالشرط) لا بد له من محلّ، فإذا فات محلّ شبهة السبب بالتنجيز بالثلاث، بطل التعليق أى المعلّق بالشرط لبطلان محلّه، بخلاف تعليق الطلاق بالملك فى قوله للأجنبية: "أنتِ طالق إن نكحتكِ" فإنه يصحّ فى مطلّقة الثلاث وإن عدم المحَل" وهذا جواب عما قال زفر رح: إنّ بقاء التعليق لا يحتاج إلى بقاء الحلّ بدليل أن تعليق الثلاث بالملك فى امرأة محرّمة على الحالف بالثلاث يصح، بأن قال للمطلّقة ثلاثًا: إن تزوّجتك أنتِ طالق ثلاثًا، فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل، فلأن يقع التعليق بدون المحل بقاءً أولى؛ لأن البقاء أسهل من الابتداء.

فأجاب عنه المصنف بأن تعليق الطلقات الثلاث بالملك يصح، وإن عدم المحل لأنّ ذلك الشرط أى النكاح الذى تعلّق به الطلاق فى حكم العلل؛ لأن ملك الطلقات يستفاد بالنكاح، فكان النكاح بمنزلة علة العلّة للطلاق، فصار ذلك أى التعليق بالشرط الذى هو فى حكم العلل معارضًا لهذه الشبهة السابقة على الشرط، وهى شبهة وقوع الجزاء أو ثبوت السببية للمعلّق بالشرط قبل وجود الشرط، فيكون التعليق بالشرط معارضًا لهذه الشبهة ومانعًا لها من الثبوت، ومعنى المعارضة أن أصل التعليق يوجب شبهة وقوع الجزاء، وكون الشرط فى معنى العلة يقتضى عدم ثبوتها؛ لأن الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها، فامتنع ثبوت شبهة وقوع الجزاء بالمعارضة، فلم يشترط قيام محل الجزاء بعد زوال المعنى الموجب له، وكان المعنى الموجب للملك النكاح، فقد زال النكاح بالتنجيز، فزال الملك بزوال النكاح.

تعريف العلّة وأنواعها باعتبار أوصافها: وهى فى اللغة : اسم لعارض يتغيّر به وصف المحل لا عن اختيار، كتغيّر اللاحق للمريض من أجل المرض، ولهذا سمّى المرض علّة، فإن المحلّ (بدن المريض) يتغيّر من وصف الصحة والقوّة إلى المرض والضعف.

وفى الشريعة: هى عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم أى ثبوته ابتداءً.

فوائد القيود أو شرح التعريف: (١) واحترز بقوله: "يضاف إليه وجوب الحكم" عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجودا لحكم من حيث إنّ الحكم يوجد عنده، ولا يضاف إليه وجوبه.

(٢) واحترز بقوله: "ابتداءً" عن السبب والعلامة وعلة العلّة، فإنّ المراد بـ "الثبوت ابتداءً" الثبوت بلا واسطة، وبهذه الأشياء الثلاثة لا يثبت الحكم بلاواسطة العلّة، ويدخل فى هذا التعريف العلل الوضعية، وهى التى جعلها الشارع علّة، وذلك مثل البيع للملك، والنكاح للحلّ، والقتل للقصاص، وكذا يدخل فى هذا التعريف العلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعانى والأوصاف المؤثّرة فى الأقيسة الشرعية، فإن الحكم فى المنصوص مضاف إلى العلّة بالنسبة إلى إثباته فى الفرع، ولهذا يتعدى الحكم إليه، وأما فى المنصوص فيضاف الحكم إلى النص.

واعلم أنّ العلّة الشرعية الحقيقية تتمّ بثلاثة أوصاف:

(١) أن تكون علّة اسمًا، بأن تكون موضوعة للحكم، ويضاف الحكم إليها ابتداءً.

(٢) وأن تكون علّة معنًى، بأن تكون مؤثّرة فى الحكم.

(٣) وأن تكون علّة حكمًا بحيث يوجد الحكم بعد وجودها من غير تراخ، فإذا وُجدت هذه الأوصاف فى شىء واحد كان علّة تامّة، وإلا فعلّة ناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه تكون أقسام العلّة سبعة أشار إليها المصنف فى زوايا عباراته.

ثمّ العلّة حسيّة كانت (كطلوع الشمس لوجود النهار) أو شرعية (كالإسكار للحرمة) لا خلاف لأحد فى تقدمها على معلولها ذاتًا وتقارنها معه زمانًا، كتقارن حركة الإصبع مع حركة الخاتم، وإنما الخلاف فى جواز تقدّم العلّة الشرعية الحقيقية على معلولها، وتأخر معلولها عنها تأخرًا زمانيًا.

فذهب المحقّقون إلى أنّها مثل العلّة العقلية فى اشتراط المقارنة مع حكمها زمانًا، وإليه أشار المصنف بقوله: "وليس من صفة العلّة الحقيقية تقدمها على الحكم (زمانًا) بل الواجب اقترانها معه كمقارنة الاستطاعة مع الفعل عندنا" يعنى أنّ الواجب فى العلّة الشرعية الحقيقية هو اقتران العلّة والحكم زمانًا عندنا، كما أن الواجب فى الاستطاعة والفعل هو اقترانهما زمانًا عند جميع أهل السنّة، فهذه أى العلّة الحقيقية الشرعية المتقدمة على حكمها ذاتًا والمقارنة معه زمانًا فهذا هو القسم الأول من الأقسام السبعة للعلّة، والثانى ما كان علّة اسمًا ومعنًى وحكمًا.

وإذا تراخى الحكم عن علتها لمانع، كما فى (بيع الفضولى) الموقوف (على إجازة المالك) والبيع بشرط الخيار (خيار البائع أو المشترى) كان ذلك البيع علّة للحكم (المِلك) اسمًا ومعنًى، ولا يكون علّة حكمًا لتأخر الحكم عنها، والدليل على كون البيع فى المثالين علّة لا سببًا، أن المانع (عدم إذن المالك وإسقاط الخيار) إذا زال، وجب الحكم أى الملك بهذا البيع من أصل العقد أى بعد الإيجاب والقبول، حتى يستحقه المشترى بزوائده (أى بما زاد على المبيع من الولد أو غيره حين التوقّف والخيار) وهذا هو القسم الثالث للعلّة.

(١) وكذلك أى مثل البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الإجارة علّة لملك المنفعة للمستأجر وملك الأجرة للمؤجر، فهو علّة اسمًا ومعنًى لا حكمًا؛ لأن المنفعة لا تحصل بمجرد العقد لأن العقد ورد على المعدوم وهو المنفعة، بل تحدث المنافع تدريجًا وساعةً فساعةً، ويومًا فيومًا.

(٢) وكذلك يثبت ملك الأجرة للمؤجر بعد استكمال المنفعة، وإكمال المدّة المشروطة، وهذا هو المثال الثانى للقسم الثالث (من العلّة)، ولهذا أى ولكونه علّة

اسمًا ومعنًى صحّ تعجيل الأجرة، فيظهر بعض آثار العلّة دون كلّها لأنها علّة ناقصة، لكنه (عقد الإجارة) يُشبه الأسباب لأنّ فيه معنى الإضافة، يعنى هذا العقد وإن صح فى الحال بإضافته إلى العين التى هى محل المنفعة، لكنّه فى حق الملك (ملك المنفعة) بمنزلة المضاف إلى زمان وجود المنفعة، فكأنّه منعقد وقت وجود المنفعة، فصار كالسبب الذى يكون طريقًا إلى الحكم وهو المنفعة، حتى لا يستند حكمه، أى لا يثبت حكمه مستندًا ومضافًا إلى وقت العقد؛ لأن إقامة العين المستأجرة مقام المنفعة، إنما تكون لصحة الإيجاب والقبول دون الحكم، بل العقد فى حق المعقود عليه بمنزلة المضاف إلى معدوم، وهذه علامة شبهه بالسبب.

(٣) وكذلك أى مثل عقد الإجارة كلّ إيجاب مضاف إلى وقت، كالطلاق المضاف (المعلّق) إلى وقت، والنذر المضاف إلى وقت فى المستقبل، تكون علّة اسمًا ومعنًى لا حكمًا، أمّا اسمًا فلكونه للحكم المضاف إليه، وأمّا معنًى فلتأثيره فى ذلك الحكم، وليس بعلّة حكمًا لتأخر الحكم إلى الزمان المضاف إليه ذلك الإيجاب وعدم ثبوته فى الحال، لكنه أى لكنّ ذلك الإيجاب المضاف إلى الوقت يُشبه الأسباب مثل عقد الإجارة، هذا هو المثال الثالث للقسم الثالث.

(٤) وكذلك أى مثل المذكور من عقد الإجارة والإيجاب المضاف إلى الوقت نصاب الزكاة فى أوّل الحول، فإنه علّة اسمًا؛ لأنه وضع له أى لوجوب الزكاة، وعلّة معنًى لكونه مؤثرًا فى حكمه أى فى حكم النصاب؛ لأن الغناء الذى يحصل بكمال النصاب يوجب المؤاساة والإحسان إلى الفقراء والمساكين، لكنه جعل علّة أى لكن النصاب جُعِل علّة لوجوب الزكاة بصفة النماء أى بأن كان المال الذى بلغ إلى النصاب ناميًا، وعلامة النماء هو حولان الحول، قال ﷺ: «لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول» ولا يكون علّة حكمًا لتأخر حكمه إلى حولان الحول الذى هو علامة النماء، فلما تراخى حكمه إلى وقت النماء أشبه الأسباب فى كونه طريقًا له لا مستلزمًا إيّاه، هذا هو المثال الرابع للقسم الثالث.

فذكر المصنف لوجه شبه النصاب بالأسباب دليلين: الأول أن الحكم وهو وجوب الزكاة إنما يتراخى من أصل النصاب إلى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء، فإنّ النماء الحقيقى وهو الدر والنسل والسمن فى السائمة، وزيادة المال فى التجارة، والنماء الحكمى وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب، بل النصاب يستكمل بهما (بالنمائين) وإذا لم يكن ما يتعلق به الحكم وهو النماء حادثًا بالمال أى النصاب تأكد الانفصال بين النصاب والنماء، فقوى شبهه بالسبب، والثانى أن الحكم لما تراخى إلى ما هو شبه بالعلل، لأن النماء الذى هو فى الحقيقة فضل على الغناء يوجب المؤاساة كأصل الغناء، ويزداد به اليسر فى الواجب، وله أثر فى وجوب الزكاة من هذا الوجه، فإذا تراخى النصاب إلى ما هو شبه العلل، كان له شبه بالأسباب أيضًا، ثم بيّن المصنف جهة العلية فى النصاب وجهة أصالتها، فقال: ولما كان الحكم متراخيًا إلى وصف لا يستقل بنفسه (وهو النماء) أشبه النصاب العلَل، وكان هذا الشبه (الشبه بالعلل) غالبًا؛ لأن النصاب أصل والنماء وصف، وشبهه بالسبب لأجل وصفه وهو النماء، فصار شبه النصاب بالعلل أقوى لأنه باعتبار نفسه.

وهذا هو حاصل العبارات الآتية قال المصنف: "لكنه (النصاب)، جعل علّةً بصفة النماء، أى بسبب صفة النماء، فلما تراخى حكمه، أى حكم النصاب وهو وجوب الزكاة، أشبه (النصاب) بالأسباب (فى تأخير الحكم عنها) ألا يُرى أنه إنما تراخى حكمه (حكم النصاب) إلى وجود ما ليس بحادث به (بالنصاب) وتراخى حكمه مما هو شبيه بالعلل (وهو النماء) لأن له تأثيرًا فى وجود الحكم كالعلّة، ولما كان حكم النصاب متراخيًا إلى وصف لا يستقل بنفسه، بل هو قائم بالمال وتابع له، أشبه النصاب العلل فى كونه مستقلا ومؤثرًا، وكان هذا الشبه (الشبه بالعلل) غالبًا؛ لأن النصاب (وهو المقدار الخاص من المال) أصل والنماء وصف قائم بالمال (بالنصاب) ومن حكم النصاب أنه لا يظهر وجوب الزكاة فى أول الحول قطعًا ويقينًا؛ لفوات وصف النصاب وهو النماء الذى وقته حولان الحول، بخلاف ما

ذكرنا من البيوع (البيع الموقوف والبيع مع الخيار) لأنّ العلّة فيها موجودة ركنًا ووصفًا قبل الإجازة وقبل إسقاط الخيار، والمراد بركن البيوع الإيجاب والقبول، وبالوصف سلامة المبيع والثمن والقدرة على تسليمهما إلا أن المانع وهو حق المالك وشرط الخيار يمنع وجود الحكم من أول العقد، وعند زوال المانع يثبت الحكم وهو الملك من أوّل العقد، ولذلك يملك المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة.

ولما أشبه النصاب العلل، وكان ذلك الشبه أصلا، كان وجوب الزكاة ثابتًا من الأصل فى التقدير (أى حكمًا) لأن الوصف وهوا لنماء متى ثبت ووجد لا يقوم بنفسه، بل يقوم بالموصوف، ويستند إلى أصل النصاب، وصار النصاب من أول الحول متّصفًا به، حتى صحّ التعجيل فى أداء الزكاة قبل تمام الحول؛ لوقوع الأداء بعد وجود أصل العلّة وهو النصاب، لكنه أى المؤدّى المستَعجَل يصير زكاةً بعد الحول؛ لعدم وجود وصف العلّة وقت الأداء، فإذا تمّ الحول ونصابه كامل يُحسب المؤدّى عن الزكاة.

(٥) وكذلك أى مثل النصاب مرض الموت فى كونه علّةً لتغيير الأحكام المتعلقة بالمال من تعلق حق الوارث، وحجر المريض عن التبرّع، وعن الوصية للوارث، وبالزائد عن الثلث وغيرها، وهو علّة اسمًا ومعنًى، إلا أن حكم ذلك المرض يثبت بوصف الاتصال بالموت، يعنى يجعل تصرفاته الممنوعة لغواً بعد موته، فأشبه مرضه الأسباب من هذا الوجه، أى من وجه تأخير حكمه إلى مابعد الموت، مثل تأخير الحكم عن السبب، وهو أى مرض الموت علّة فى الحقيقة، أى اسمًا ومعنًى وحكمًا وإن تأخر حكمه إلى الاتصال بالموت، وشبه مرض الموت بالعلل أكثر من شبه النصاب بها؛ إذ الوصف وهوالاتصال بالموت حادث بسبب نفس المرض، ووصف النماء فى النصاب ما كان حادثًا به، هذا هو وجه قوة شبه مرض الموت بالعلل، هذا مثال القسم الثانى من العلّة.

(٦) وكذلك أى ومثل ما ذكرنا من النصاب والمرض شراء القريب، فإنه علّة للعتق، ولكن بواسطة هى من موجبات الشراء ومقتضياته، وهو الملك؛ لأن

الشراء علّة للملك وهو علّة للعتق، فكان الشراء (لأجل الواسطة بينه وبين العتق بالملك) علّة يُشبه السبب، كما أن العلّة تكون واسطة بين السبب والحكم.

وهو (الشراء) كالرمى، فإنه علّة تامة للقتل، لكنه يشبه السبب لأجل تخلل الواسطة بينه وبين القتل، وهى تحرك السهم ومضيه وذهابه، ونفوذه فى المرمىّ، وهو المؤثّر فى زهوق الروح، وتراخى الحكم عن الرمى لأجل هذه الوسائط، فكان علّة يشبه السبب مثل شراء القريب، ومن ثم وجب القصاص على الرامى إلا أن تأخر العتق عن الشراء حكمى، إذ لا فصل بين الشراء وثبوت الملك إلا ر تبةً، وتأخر القتل عن الرمى زمانى، وإذا تعلق الحكم (كالعتق) بوصفين مؤثّرين (كالشراء والملك فى المثال المذكور) كان آخرهما وجوداً (وهو الملك) علّةً حكماً؛ لأن الحكم يضاف إليه، لرجحانه على الأول بالوجود عنده، أى بسبب وجود الحكم عند الوصف الثانى، ويكون ذلك الوصف الثانى علّةً معنًى أيضاً لأنه مؤثّر فى الحكم بالوجود، ولا يكون علّةً اسماً؛ لأن العلّة اسماً كلا الوصفين لا أحدهما وحده، فالشراء علّةً معنًى، لأنه مؤثّر فى العتق بواسطة الملك، وللوصف الأول من الوصفين المذكورين شبهة العلل، فالشراء وحده يشبه العلّة، لتوقف الملك الموجب للعتق عليه، وهذه (العلّة حكماً ومعنًى) هو القسم الرابع من العلّة.

(٧) وكذلك تعلّق حرمة الربا بالوصفين: أحدهما: القدر، وثانيهما: الجنس عندنا، ولهذا قلنا: إن حرمة (النّساء) بيع النسيئة ثبت بأحد وصفى علّة الربا، ومجموع القدر والجنس علّة مركبة، وعلّة لحرمة الربا اسماً ومعنًى وحكماً، وهذا هو المثال الثانى للقسم الثانى من العلّة، وأمّا القدر فقط كبيع الحنطة بالشعير أو الجنس فقط كبيع الثوب الهروى بالهروى، إذا كانا من نوع واحد، ففيه شبهة العلّة، فيمنع النّساء الذى فيه فضل حكمى، دون الفضل الحقيقى؛ لكونه جزءً للعلّة، لا علّة كاملة تامّة؛ لأن لربا النسيئة شبهة الفضل، وهو الزيادة فى المقدار، ولأجل أنّ النقد خير من النسيئة ولأن التجار يزيدون فى ثمن بيع النسيئة، احتمل البيع فضل الثمن فى أحد طرفيه، فيثبت حرمة شبهة الفضل بشبه العلّة أى بجزءها

التى تشبه العلّة، وهو القدر، ففى النساء شبهة زيادة قدر أحد البدلين، وهو النقد الذى له مزية على النسيئة أو زيادة الثمن لكونه نسيئةً.

(٨) والسفر علّة للرخصة اسمًا وحكمًا، لا معنًى، فإن المؤثّر (العلّة معنًى) هى المشقة، لكن السبب (وهو السفر) أقيم مقامها تيسيرًا، أمّا اسمًا فإن الرخصة تضاف إلى السفر، حيث يقال: جاز الإفطار لأجل السفر، ولزم القصر للمسافر، وأمّا حكمًا فإن الرخصة أثر السفر، وهو مؤثّر فيه نائبًا عن المشقة التى هى علّة معنًى، هذا هو القسم السادس للعلّة، ولم يذكر القسم السابع والخامس ولم يمثّل لهما.

أنواع إقامة الشىء مقام غيره

(٩) وإقامة الشىء مقام غيره نوعان: أحدهما: إقامة السبب الداعى مقام المسبب المدعو كإقامة السفر مقام المشقة فى إجازة رخصة الإفطار ولزوم القصر، وكإقامة المرض مقام تلف النفس وازدياد المرض وإحساس المشقة فى رخصة التيمم لأن المرض نفسه لا أثر له فى الرخصة، بل الموجب للرخصة هو معنى يستلزمه المرض وهو خوف تلف النفس وازدياد المرض، فأقيم المرض مقام ذلك المعنى الخفى الذى يتفاوت فيه الناس لتفاوت أحوالهم.

والثانى: إقامة الدليل مقام المدلول، كما فى الخبر (الإخبار) عن المحبة (أو العداوة) أقيم مقام المحبة (أو العداوة) مثال الإخبار عن المحبة فى قول القائل (الأحمق) لامرأته: "إن أحببتنى فأنتِ طالق" فقالت: أحبّك يقع الطلاق، وكما فى الطهر أقيم مقام الحاجة فى إباحة الطلاق فيه، أى وكذا الطهر الخالى عن الجماع أقيم مقام الحاجة إلى الطلاق، وبيانه أن الطلاق أمر مبغوض فى الأصل؛ لما فيه من قطع وصلة النكاح المسنون، وإيحاش المرأة، ولكنّ المبغوض المحظور قد يحل مباشرته للضرورة، كتناول الميتة عند المخمصة، وقد يقع الحاجة إلى الطلاق عند العجز عن إبقاء النكاح لعدم ترتب فوائده وثمراته، ومخافة إضاعة حقوق الله المتعلقة بالنكاح، فشرع الطلاق للحاجة إليه، ثمّ تلك الحاجة أمر باطن لا يوقف

عليه، فأقيم دليل الحاجة وهو الإقدام على الطلاق فى زمان تجدد الرغبة إليها، وهو الطهر الذى لم يقربها زوجها، فأقيم هذا الإقدام بترك الجماع مقام حقيقة الحاجة.

الشرط وتعريفه وأنواعه وأحكامه: الشرط في اللغة: العلامة، ومنه الشروط للصكوك؛ لأنها علامات لثبوت الدَين، ودالّة على صحة المعاملة، ومنه قوله تعالى: ﴿فقد جاء أشراطها﴾ أى علامات الساعة.

وأمّا فى الشريعة: فهو عبارة عمّا يضاف إليه الحكم وجوداً عنده لا وجوباً به، أى ما يستلزم وجوده وجودَ الحكم لا وجوبه، ثمّ مثّل له المصنّف وقال: فالطلاق المعلّق (المشروط) بدخول الدار يوجد ويتحقق بسبب قوله: "أنتِ طالق" عند دخول الدار، لا به أى لا يوجد وقوع الطلاق لأجل دخول الدار.

وقد يقام الشرط مقام العلّة إذا لم يكن فى العلّة صلاحية إضافة الحكم إليها، كحفر البئر فى الطريق، فإنه شرط التلف فى الحقيقة؛ لأنّ ثقل الشيء الهالك علّة لسقوطه، والمشى سبب محض؛ لأنّه موصل إلى البئر، ولكنّ الأرض كانت مسكةً أى صلبةً مانعةً عمل الثقل وسقوط الشيء الثقيل، فلما حفر صاحب البئر الأرض، فكأنّه أزال المانع عن عمل الثقل، فصار الحفر مزيلا للمانع وإزالة له، فثبت أن الحفر هو شرط السقوط، ولكن العلّة (الثقل) ليست بصالحة للحكم وإضافته إليه؛ لأن الثقل أمر طبعى بخلق الله تعالى، فلا تعدّى فيه، والمشى إلى الحفر أمر مباح بلا شبهة، فلم يصلح المشى الذى هو سبب أن يجعل علّةً بواسطة الثقل، وإذا لم يعارض الشرط ما هو علّة (وهو الثقل) فى إضافة الحكم إليه (إلى الشرط) وللشرط شبه بالعلل لما يتعلّق به (بالشرط) من الوجود، أى من وجود الحكم عند وجود الشرط، كما أنه يجد بوجود العلّة أقيم الحفر (الشرط) مقام العلّة (الثقل) فى وجوب ضمان النفس والأموال الهالكة جميعًا على الحافر.

وأمّا إذا كانت العلّة صالحة لإضافة الحكم إليها، لم يكن الشرط فى حكم العلّة، وحصل من هذا الكلام (صلاحية إضافة الحكم إلى العلّة وعدم صلاحية

الإضافة) ثبوت النوعين: (١) الشرط الذى يكون فى معنى العلّة إذا لم تصلح العلّة لإضافة الحكم إليها (٢) والشرط الذى لا يكون فى معنى العلّة، بل فى معنى السبب إذا كانت العلّة صالحةً لإضافة الحكم إليها.

أقسام الشرط

واعلم أنّ ما يطلق عليه اسم الشرط، ينقسم بحسب الاستقراء إلى خمسة أقسام: (١) شرط محض (٢) وشرط له حكم العلل (٣) وشرط له حكم السبب (٤) وشرط اسمًا لا حكمًا، فكان شرطًا مجازيًا (٥) وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة أى شرط لغوى.

ويتفرّع على هذا الأصل (كون العلّة صالحة لإضافة الحكم إليها، ولم يكن الشرط فى معنى العلّة) قول المصنّف:

ولهذا قلنا: إنّ شهود (وجود الشرط) وشهود التعليق بشرط إذا رجعوا عن شهادتهم جميعًا بعد الحكم (بعد حكم القاضى بوقوع الطلاق) إنّ الضمان (ضمان المهر) على شهود اليمين (على شهود التعليق بالشرط) لأنهم شهود العلّة.

صورة المسألة: رجل قال لزوجته: "إن دخلتِ الدار، فأنتِ طالقٌ" فشهد فريق بوجود الشرط ودخول المرأة الدار، وشهد فريق آخر (بعد إنكار الزوج التعليق) بالتعليق الذى هو يمين عرفًا، ثم حكم القاضى بوقوع الطلاق وبوجوب أداء المهر، وحقوق أخرى على الزوج، ثم رجع الفريقان عن شهادتهما، فضمان ما أدى الزوج لزوجته المطلّقة بشهادة شهود الكاذبين على شهود التعليق أى على شهود اليمين؛ لأنهم شهدوا بالعلّة (يعنى صدور ما يوجب الطلاق بعد وجود الشرط، وليس على شهود دخول الدار شىء لأنهم شهدوا بالشرط، وكذلك أى وكما سقط اعتبار الشرط عند وجود علّة صالحة لإضافة الحكم إليها، سقط اعتبار حكم السبب عند اجتماع السبب والعلة الصالحة لإضافة الحكم إليها، كما فى شهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا فى الطلاق والعتاق، ثمّ رجعوا بعد الحكم،

قلنا: إنّ الضمان على شهود الاختيار لأنه هو العلّة، لا على شهود التخيير الذى هو سبب.

صورة المسألة: إذا شهد شاهدان بأن الزوج الفلان قال لزوجته: اختارى نفسكِ فى إيقاع الطلاق، وشهد آخران بأن المرأة اختارت نفسها فى نفس المجلس، ثم رجع الشهود جميعًا عن شهادتهم بعد الحكم، فإن الضمان (ضمان المهر) على شهود الاختيار لأن الاختيار علّة لوقوع الطلاق، والتخيير سبب، وكذلك إذا قال لعبده: أنت حرّ إن شئت، فشهد اثنان على أنّه قال لعبده: أنت حرّ إن شئتَ، وشهد آخران بأنّ العبد شاء العتق أى عتقَ نفسهِ، ثمّ رجعوا جميعًا بعد الحكم بالإعتاق، فالضمان على شهود اختيار العتق أى ضمان مالية العبد على شهود المشيئة؛ لأنه علّة، والتعليق بالمشيئة سبب، وعلى هذا أى على أن الحكم لايضاف إلى الشرط، إذا كانت العلّة صالحةً لإضافة الحكم إليها، قلنا: إذا اختلف ولى الهالك فى البئر والحافر، فقال الحافر: إنه أسقط نفسه، كان القول قوله؛ لأنّه يتمسّك بما هو الأصل، وهو صلاحية العلّة لإضافة الحكم إليها، وينكر خلافة الشرط وقيامه مقام العلّة، بخلاف ما إذا جرح إنسان شخصًا آخر حتى مات، ثم ادّعى الجارح (عند طلب الدية أو القصاص) الموت بسبب آخر غير جرحه، لايُصدّق لأنه صاحب علّة، فلا يترك العلّة، ولا يضاف الحكم إلى السبب الذى ادعاه الجارح.

وعلى هذا (الأصل الذى بيّنّا أن العلّة إذا كانت صالحة لإضافة الحكم إليها، لا يضاف الحكم إلى الشرط أو السبب) قلنا: إذا حلّ أحد، قيد عبد آبق (أو فرس) حتى أبق العبد أو الفرس، لم يضمن الحالّ المرسل قيمة العبد؛ لأن حلّه القيد شرط فى الحقيقة، ولكن له حكم السبب؛ لأنّ الحلّ سبق وتقدم الإباق الذى هو علّة التلف، فالسبب ما يتقدّم، والشرط ما يتأخّر، أى السبب الحقيقى ما يتقدّم على العلّة؛ لأنه مفضٍ إلى الشىء ووسيلة له، فلا بد من أن يكون سابقًا عليه، والشرط الحقيقى هو ما يتأخر وجوده صورةً عن وجود العلّة، كما أن د خول الدار يتحقق

ويجد قبل أثر "أنت طالق"، فقبل دخول الدار وجود "أنت طالق" موقوف ومعلّق.

ثم هو أى حلّ القيد فى حكم السبب المحض، فلا يكون فيه معنى العلّة؛ لأنه قد اعترض وحدث عليه ما هو علّة قائمة بنفسها يعنى غير حادثة بالشرط، وتلك العلّة هو الإباق والفرار.

وكان هذا (حلّ القيد) كإرسال من أرسل دابّةً فى الطريق، فجالت يمنةً ويسرةً، ثمّ أصابت (وأهلكت) شيئًا، لم يضمنه المرسل؛ لأن بالميلان إلى اليمين أو اليسار غيّر الطريق الذى أرسلها فيه، فأصابت الشيء بالطريق التى اختارت الدابّة بنفسها، فصار إرساله كالسبب، ومشي الدابة على اختيارها كالعلّة، فيضاف الحكم إلى العلّة دون السبب.

والفرق بين حلّ القيد وإرسال الدابة موجود، كما أشار إليه المصنّف بقوله: "إلا أنّ المرسل صاحب سبب فى الأصل، وهذا (الذى حلّ القيدَ) صاحب شرط جُعِل مُسبّبًا أى موجدًا للسبب باعتبار تقدم الحلّ على الإباق الذى هو علّة، وإنما استويا (صاحب حلّ القيد، وصاحب الإرسال) فى عدم إضافة الحكم إليهما، وعدم وجوب الضمان فى الصورتين عليهما.

وبناءً على هذا الأصل أن العلّة إذا كانت صالحةً لإضافة الحكم إليها، لايضاف الحكم إلى السبب أو الشرط.

قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب القفص، فطار الطير (عن داخله فورًا): إنّه (الفاتح) لم يضمن؛ لأن هذا (فتح باب القفص) شرط جرى مجرى السبب؛ لما قلنا: إنّ الشرط إذا تقدم، كان له حكم السبب، وقد اعترض عليه على هذا الشرط فعل فاعل مختار، وهو الطائر غير منسوب إلى الفاتح؛ لأن الطيران الذى حصل به تلف الطائر، لم يحصل بفتح الباب، بل باختيار الطير الطيران، فبقى الأول وهو فتح الباب سببًا محضًا، فلم يُجعل التلف مضافًا إليه (إلى الفتح) بخلاف السقوط فى مسألة حفر البئر؛ لأنّه لا اختيار للساقط الهالك

فى السقوط، فلا تصلح العلّة (السقوط) إضافة الحكم إليها، فيضاف الحكم إلى الشرط الذى هو الحفر، فيضمن الحافر، نعم، حتى لو أسقط الهالك نفسه فى البئر باختياره، هدر دمه، ولا يجب على الحافر شىء.

٤- تعريف العَلامة: وهى فى اللغة: ما يعلم به الشىء، ومنه قوله تعالى: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ مثالها كعلامات الطريق، والمنارة للمسجد، وفى الشريعة: هى ما يُعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلّق به وجوب الحكم أو وجوده.

فتكون العلامة دليلا على طريق الحكم عند وجودها فقط، مثل التكبيرات فى الصلاة، فإنّها أعلام على الانتقال من ركن إلى ركن آخر، والأذان علم للصلاة، والتلبية شعار الحج (علامته) و(قد) يسمّى العلامة شرطًا، يعنى بطريق المجاز، وذلك مثل الإحصان فى باب الزنا، فإن الإحصان إذا ثبت فى الزانى أو الزانية، أو كليهما، كان معرّفًا لحكم الزنا وهو الرجم، فأطلق عليه الشرط (يقال: الإحصان شرط رجم الزانى) مجازًا وهو فى الحقيقة علامة، وليس معنى كون الإحصان شرطًا أن الزنا إذا وُجِد وتحقق صورةً أى ثبت بالاعتراف أو الحمل أو الشهود، ثم يتوقف كونه علّة للرجم على وجود الإحصان فيهما[1]، بل معناه أن الإحصان فى معرفة حكم الزنا علامة يُعرف بها حكمه، مثل وجود الشرط علامة لتحقق المشروط ووجوده، ولأجل أنّ الإحصان علامة لمعرفة حكم الزنا، وليس بشرط (قلنا:) لم يضمن شهود الإحصان إذا رجعوا عن شهادتهم بالإحصان دية المرجوم بحال (سواء رجعوا مع شهود الزنا أو منفردين).

وقد قيل: إحصان الزانى والزانية عبارة عن اجتماع سبعة أشياء: العقل، والبلوغ، والحرّية، والنكاح الصحيح، والدخول بالنكاح، وكون كل واحد منهما مثل الآخر فى صفة الإحصان والإسلام.

---

(١) لأن حكم الزنا (الرجم) لا يضاف إلى الإحصان لا وجودًا ولا وجوبًا، فظهر أنه علامة، وليس بشرط.

وقال شمس الأئمة: شرط الإحصان على الخصوص أمران: الإسلام والدخول بالنكاح.

تعريف العقل ومجاله، وعدم كفايته فى معرفة الحسن والقبح واستمداده من الشرع

ولما فرغ المصنّف رحمه الله من بيان الحجج الأربع التى هى خطابات الشارع، ومن بيان ما يتعلق بها من العلل، والأسباب والشروط والأمارات، وهى الأحكام الوضعية، شرع فى بيان العقل الذى عليه مدار الإنسانية وأساس التكليف وأصل الفضائل والفواضل، ومنبع العلوم والمسائل؛ لأنّ خطابات الشارع لا تدرك إلا به، ولا يثبت أهلية التكليف والمسؤولية من غير العقل، فكان بيان العقل ولوازمه وأحكامه، وبيان الفرق بين مدارك العقلاء، وتفصيل مذاهبهم، وإيراد حججهم وبراهينهم، والردّ على من يجعل العقل فوق الشرع، ويقول بإنكار القدر، و على من يهدر العقل ويأخذ بالجبر والقهر من الواجب الشرعى والفرضى العلمى.

تعريف العقل: هو (١) فى اللغة: المنع؛ لأنه يمنع الإنسان عن القبائح وعمّا يُخجله ويضرّه، و يحمله على مكارم الأخلاق، ومنه العقال الحبل الذى يُربط به رجل الدابة ليمنعه عن المشى.

(٢) وفى الاصطلاح: هو جوهر مجرّد عن المادة لذاته، ومتعلّق بها فى فعله تعلّق التدبّر والتصرّف، ولا يمكن عمله فى هذا العالم من غير التعلّق بالمادّة، وهى الجسم الذى يكون حالا فيه وقائمًا به قيام الفهم والإدراك.

(٣) وفى الشريعة: هو نور فى بدن الإنسان (فى رأسه أو فى قلبه على اختلاف القولين) يُضىء به طريق يبتدأ به الإنسان من حيث ينتهى إليه درك الحواسّ، فيظهر المطلوب للقلب، فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى، أى يُضىء بذلك النور طريق يبتدئ العقل بذلك الطريق من مواضع يختتم وينتهى إليه

علم الحواسّ ودركه، يعنى حين ينتهى عمل الحواسّ وتعجز عن الإدراك، يبتدأ عمل العقل وإدراكه، ومن هذا قيل: نهاية الحسّ بداية العقل، وإذا انتهى عمل الحواسّ والعقل كليهما يبتدأ عمل الشرع، فيأتى الشرع بعلوم قد عجز وتعب العقل والحواسّ جميعًا عن إدراكها، قال تعالى: ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ وقال: ﴿ويعلّمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ ﴿وعلّمك ما لم تكن تعلم﴾ فالعقل كالشمس فى الملكوت الظاهر، فإذا بزغت (طلعت الشمس) وبدأ أى ظهر شعاعها، ووضح الطريق كانت العين مدركةً لأجل ضوءها وشعلتها (فالقلب أو الدماغ كالعين، والنور الذى خلقه الله تعالى فى بدن الإنسان كالشمس فى العالم الظاهر) فإدراك القلب مثل رؤية العين، بل أوضح منها بمرّات.

المذاهب فى كفاية العقل وعدمه

وأشار المصنف فى أوّل البحث إلى ثلاثة مذاهب، ثم صحّح القول، أو المذهب الثالث، وردّ على المذهبين الآخرين (الأوّل والثانى) قال المصنّف: اختلف الناس (أى أهل القبلة والمسلمين منهم) فى العقل أهو من العلل الموجبة أم لا؟

١- فقالت المعتزلة: (١) العقل علّة موجبةٌ لما استحسنه، ومحرّمة لما استقبحه، أى العقل موجب كل ما هو حسن عنده، ومحرّم كل ما هو قبيح عنده (٢) فإيجاب العقل وتحريمه ثابتان قطعًا ويقينًا، يعنى بدون تردّد وشكّ (٣) وهو (العقل) فوق العلل الشرعية، ثمّ فرّعوا على أصلهم هذا (١) فلم يجوّزوا أن يُثبت بدليل الشرع، ما لا يدركه العقل أو يقبّحه (٢) وجعلوا خطاب الشارع متوجّهًا بنفس العقل (٣) وقالوا: لا عذر لمن عقل وأدرك سن التمييز (صغيراً كان أو كبيراً) فى التوقّف عن طلب الحق، ولا فى ترك الإيمان، وإن لم يبلغه الدعوة، فأساس الأهلية والتكليف عندهم هو العقل، فوجوب الإيمان لا يكون موقوفًا على مجىء الشريعة والدعوة إليها، فمدار جميع المسؤوليات هو العقل عندهم.

٢- وقالت الأشعرية: لا عبرة بالعقل أصلا دون السمع، أى دون الدليل السمعىّ، ففرّعوا على هذا الأصل ما يأتى: ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة، فهو معذور لا يعذّب ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا﴾.

٣- والقول الصحيح فى الباب (فى باب رعاية العقل): إن العقل معتبر لإثبات الأهلية، ثمّ ذكر تعريف العقل (كما ذكرناه) ثمّ قال بعد تعريف العقل وتشريح تعريفه: "وما بالعقل كفاية" كما قال أصحاب المذهب الأول، ثمّ فرّع على هذا الأصل مسائل: قال: ولهذا أى ولأجل أنّ العقل ليس بكافٍ فى وضع أصول السعادة والشقاوة، قلنا: إن الصبىّ (وإن قُبِلَ إيمانه) لكنه غير مكلّف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة (صارت عاقلة) وهى تحت مسلم (فى نكاح

مسلم) وبين أبوين مسلمين، ولم تستطع أن تصف وتبيّن الإسلام لم تجعل مرتدة، ولا يُفتى بكونها مرتدة و (غير مسلمة)، ولم تبن من زوجها المسلم، ولو بلغت كذلك (أى من غير القدرة على بيان الإسلام) لبانت من زوجها، وكذا أى مثل ما قلنا فى الصبىّ: إنه غير مكلّف بالإيمان وإن كان عاقلا، نقول فى البالغ الذى لم تبلغه الدعوة: إنّه غير مكلّف بالإيمان بمجرد العقل، وإنه (أى البالغ الذى لم تبلغه الدعوة) إذا لم يصف إيمانًا ولا كفرًا (أى لا يعرف الإيمان حتى يبيّن ضرورياته، ولا الكفر حتى يذكر شنائعه) ولم يعتقد على شىء (من الهداية والضلالة) كان معذورًا، وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة، وأمهله الله لدرك العواقب لم يكن معذورًا، وإن لم تبلغه الدعوة لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل فى حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة، فلا يُعذر، ألا يُرى أنه لا يرى بناءً إلا وقد عرف له بانيًا، ولا يرى صورةً إلا وقد عرف له مصوّرًا، ألا يرى هذا الكون وصوره المختلفة ليعلم له مكوّنًا ومصوّرًا، فيؤمن به؟

وهذا أى إقامة الإمهال وإدراك زمان التأمل مقام الدعوة ههنا على نحو ما قال أبو حنيفة رح فى السفيه، إذا بلغ خمسًا وعشرين سنةً: "لم يُمنَع ماله منه؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلا بدّ من أن يزداد به رشدًا" وليس على حدّ الإمهال وزمان الامتحان فى هذا الباب (فى باب التجربة والامتحان) دليل قاطع يُعتمد عليه.

الردّ على المعتزلة والأشعرية

١- فمن جعل العقل حجةً موجبةً (بنفسه) بحيث يمتنع ورود الشرع بخلاف العقل حتى يجعل الشرع شارحًا وترجمانًا له، فلا دليل له يعتمد عليه.

٢- ومن ألغاه (العقل) من كلّ وجه، فلا دليل له أيضًا، وهو مذهب الإمام الشافعى رح؛ لأنه قال فى قوم لم تبلغهم الدعوة، إذا قتلهم المسلمون: ضمنوا دماءهم، فجعل (الشافعى رح) كفرهم عفوًا (لعدم بلوغ الدعوة إليهم) فجعلهم

كالمسلمين فى أن دماءهم مصونةٌ كدماء المسلمين (واستدلّ الإمام الشافعى رح بقوله تعالى: ﴿وما كنّا معذّبينَ حتى نبعث رسولا﴾).

وذلك أى عدم الدليل لمن ألغى العقل قطعى وواقعى؛ لأن ملغى العقل ومنكر ضرورته لا يجد فى الشرع من دليل يدلّ على أنّ العقل غير معتبر لإثبات الأهلية، فإنّما يلغى العقل بدليل الاجتهاد المبنىّ على العقل، فيتناقض مذهبه؛ لأنه استدلّ لعدم اعتبار العقل بالعقل، فمعنى كلامه أن العقل غير معتبر وهو معتبر.

وكذلك جَعلُ العقل حجةً موجبةً غير صحيح؛ لأن العقل لا ينفكّ عن الهوى، فلا يصلح أن يكون حجةً بنفسه بحال، من غير تأيد دعوة الرسول والشرع، أو ما يقوم مقامها من إدراك زمان التأمل والتجربة.

وإذا ثبت أنّ العقل من صفات الأهلية (وشرائطه) قلنا: الكلام فى هذا أى فى بيان الأهلية ينقسم على قسمين: (١) بيان الأهلية (٢) والأمور المعترضة عليها.

تعريف الأهلية وأنواعها ولوازمها: هى فى اللغة: صلاحية الإنسان لصدور شىء عنه، وطلبه منه، وقبوله إياه.

وفى الشريعة: هى عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له (فيما فيه نفعه) وعليه (فيما فيه نقصانه كوجوب الزكاة، والعشر، وصدقة الفطر والدَين) فأهلية الإنسان شرعًا: هى صلاحيته لأداء كل ما وجب له أو عليه بإرادته واختياره.

أنواع الأهلية: وهى نوعان: أحدهما: أهلية الوجوب، والثانى: أهلية الأداء، أما أهلية الوجوب فبناءها على قيام الذمة[1] أى وجود العهد، قال تعالى فى ذمّ المنافقين: ﴿لا يرقبون فى مؤمن إلا ولا ذمّةً﴾ أى لا يرقبون فى مؤمن قرابةً ولا عهدًا، وإنما يكون بناء أهلية الوجوب على قيام العهد، فإن الآدمى يولد

(١) وإنما قيل: للعهد الذمة لأن نقضه يوجب الذمّ.

وله ذمّة (عهد) صالحة لقبول الوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء، بناءً على العهد الماضى، والذمّة عبارة عن وصف يصير به الشخص أهلا للإيجاب عليه، والاستيجاب لـه، بناءً على العهد الذى جرى بين العبد والربّ يوم الميثاق كما أخبر تعالى عنه بقوله: ﴿وإذ أخذ ربّك من بنى آدم من ظهورهم ذرّيتهم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قال ألستُ بربكم قالوا بلى شهدنا﴾.

فإن قيل: ما وجه إلزام الحجة بهذه الآية؟ ونحن لا نتذكر هذا الميثاق، وإن تفكّرنا وجهدنا فى ذلك؟ قلنا: أنسانا الله تعالى ذلك ابتلاءً؛ لأن الدنيا دار غيب (الربّ عن أبصار العباد) وابتلاء، وعلينا الإيمان بالغيب، ولو تذكّرناه زال ذلك الابتلاء، قال الله تعالى فى عملنا: ﴿أحصاه الله ونسوه﴾ وثانيًا أن الله تعالى جدّد هذا العهد وذكّرنا بهذا العهد المنسىّ بإرسال الرسل وإنزال الكتب.

وأمّا الجنين فى بطن أمّه فقبل الانفصال والولادة هو جزء من أمّه، يأكل بأكلها، ويشرب بشربها، وينتقل من مكان إلى مكان بانتقالها، فلم يكن للجنين ذمّة مطلقة (كاملة) حتى صلح ليجب له الحق من الإرث والوصية والعتق والنسب، ولم يجب عليه حق لأحد، ولا يطالب بأداء الحقوق، وإذا انفصل (وُلِد) وظهرت له ذمّة مطلقة كان أهلا للوجوب له (على الناس) وللوجوب عليه (من الناس) إلا أن الوجوب غير مقصود بنفسه، بل المقصود منه هو أداءه، ولم يتصور ذلك فى حق الطفل الصبىّ لعجزه عقلا وجسمًا، فلا يثبت فى حقه حكم الوجوب، وهو الأداء ولا غرضه، وهو الابتلاء.

فجاز أن يبطل الوجوب فى حقه لعدم حكمه وهو الأداء، ولعدم غرضه وهو الابتلاء، كما ينعدم الحكم عند عدم محلّه، مثل بيع الحرّ، فالملك فى هذا معدوم لأن (الحر) ليس بمال ومحل للبيع، ولهذا أى ولأجل أن الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب على الكافر شىء من الشرائع التى هى الطاعات لأجل أنه لم يكن أهلا لثواب الآخرة، فلا يتحقق حكم الطاعات، وهو الثواب بعد أهليته له لعدم إتيانه بالطاعات، ولزمه الإيمان لأنّ العقل والشرع جعلاه أهلا

للإيمان؛ لأنه أهل لأدائه ووجوب حكمه، وهو نيل الثواب، فالكافر أهل لأداء وجوب الإيمان، ولحصول حكمه، وهو الثواب فى الآخرة (فأهلية الطاعات بعد أهلية الإيمان).

ولم يجب على الصبىّ الإيمان قبل أن يعقل؛ لعدم أهلية الأداء لأمر عقلى بدون العقل، وإذا عقل واحتمل الأداء، قلنا: بوجوب أصل الإيمان عليه دون وجوب أدائه؛ لأنه لا يجب على الصبىّ العاقل الأداء، فإن وجوب أداء الإيمان مما يحتمل السّقوط بعد البلوغ بعذر النوم والإغماء، فيسقط وجوب الأداء بعذر الصباء أيضًا حتى صحّ أداء الإيمان وإظهاره من الصبىّ من غير تكليف، وكان إظهار الصبى الإيمان وأداءه أداءَ فرض، ويكون مؤدّاه فى حكم الفرض، كأنه أدّى فرض الظهر من غير وجوب الأداء عليه، فيكون كالمسافر إذا أدّى الجمعة، فإنّها تعدّ من فرضه، كأنه أدّى ما كان عليه فرضًا.

أنواع أهلية الأداء: وأمّا أهلية الأداء فنوعان: قاصر وكامل، يعنى أهلية الأداء القاصر، وأهلية الأداء الكامل.

ولا خلاف فى أنّ الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهى بالعقل، وقدرة العمل، وهى بالبدن، والإنسان فى أول أحواله عديم القدرتين، لكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه كل واحدة منهما شيئًا فشيئًا، بخلق الله تعالى فيه إلى أن يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال، فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبىّ المميّز قبل البلوغ، وقد يكون إحداهما قاصرة بعد البلوغ كما فى المعتوه، فإنه قاصر العقل مثل الصبىّ وإن كان قوى البدن، ولهذا ألحق بالصبىّ فى حق الأحكام.

فالأهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين إلى درجة الكمال، وهو المراد بالاعتدال فى لسان الشرع، والأهلية القاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما، أو بلوغ أحدهما درجة الكمال (فالمجنون عديم العقل، والمعتوه قاصر العقل، والصبىّ قاصر البدن والعقل كليهما).

ولهذا قال المصنّف: أمّا أهلية الأداء القاصر فتثبت بقدرة البدن، إذا كانت

قاصرة قبل البلوغ، وكذلك تكون أهلية الأداء قاصرةً بعد البلوغ فيمن كان معتوهًا؛ لأنه بمنزلة الصبيّ في خفة العقل، فإنّه عاقل لم يعتدل عقله، ويبتنى على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجّه الخطاب، وعلى هذا أي على أنّ صحة الأداء تبتنى على الأهلية القاصرة، قلنا: إنّه صحّ من الصبيّ العاقل الإسلام، وما يكون له منفعة محضةً (خالصةً) من التصرفات المالية كقبول الهبة والصدقة والهدية، والبيع الذى فيه ربح.

وقلنا: إنه صحّ من الصبيّ أداء العبادات البدنية من غير عهدة ولزوم عليه، يعني من غير قضاء إذا أفسدها ومن غير لزوم إذا شرع فيها، ويملك الصبيّ العاقل برأي الولي، أي بإذنه وإجازته كل تصرّف يتردّد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه من الإجارة والنكاح والشركة، وذلك أي جواز تصرّف الصبيّ بعد إذن الولي باعتبار أنّ نقصان رأيه (رأي الصبيّ) انجبر (استكمل) برأي الولي وإذنه، فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله.

ثم استدل المصنّف على قوله: "إنّ نقصان رأيه انجبر برأي الولي" بقوله: ألايرى أنّه (أبا حنيفة) صحّح بيع الصبيّ من الأجانب بغبن فاحش (أي بثمن قليل عن سعر البلد) (هذا التصحيح في رواية عنه خلافًا لصاحبيه، فإن بيع الصبيّ العاقل من الأجانب بغبن فاحش لا ينفذ عندهما؛ لأن نفوذ تصرّفه موقوف على انضمام رأي الولي إلى رأيه ولم يوجد.

وردّ (أبو حنيفة): بيع الصبيّ العاقل مع وليه بغبن فاحش في رواية أخرى اعتبارًا لشبهة النيابة في موضع التهمة، وذلك أنّ الصبيّ في الملك أصل؛ لأنه مالك حقيقةً، ونفس العقل والرأي ثابت له، فيشبه تصرّفه تصرف المالك من هذا الوجه، ويُشبه تصرّف الوكيل من حيث إنّ في رأيه خللا ينجبر ذلك برأي الولي، فثبت شبهة النيابة في تصرّفه نظرًا إلى الوصف (وصف انجبار رأيه برأي الولي) فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة، وهو تصرّف مع الوليّ، إذ يتمكن فيه تهمة أنّ الولي إنما أذن له بالبيع بغبن فاحش ليحصل به مقصوده، وهو الأخذ بثمن قليل، ولم يقصد بالإذن النظر للصبيّ، وعلى هذا (الأصل أن ما فيه احتمال ضرر لا يملكه

الصبىّ بنفسه إلا برأى الولى) قلنا فى الصبىّ المحجور عليه: إنه إذا قبل الوكالة لغيره صحّ، ولم يلزمه العهدة أى الأحكام التى تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة ونحوها؛ لأن فى إلزامها معنى الضرر، ولا يثبت ذلك فى الأهلية القاصرة، وفى قبول الوكالة بإذن الولى تلزمه.

وأمّا إذا أوصى الصبىّ بشىء من أعمال البرّ بطلت وصيته عندنا، خلافًا للشافعىؒ، والتقييد بأعمال البرّ لأجل إظهار الخلاف فى إيصاءه بالبرّ، وإلا فوصيته باطلة عندنا مطلقًا، سواء كانت بأعمال البرّ أو بأعمال الإثم، فوصيته عندنا باطلة، وإن كان فيه نفع ظاهر، لأنّ الإرث شُرِع نفعًا للمورث؛ لأنه صدقة فى حقه، ألا يرى أنه (ترك الميراث) شُرِعَ فى حق الصبىّ أيضًا، بأن ما ترك بعد موته فهو لوارثه، وفى الانتقال من الإرث إلى الإيصاء يعنى فى ترك انتقال التّركة بالإرث، والانتقال بالوصية ترك الأفضل يقينًا، إلا أنه (الإيصاء) شُرِع فى حق البالغ كما شرع له جواز الطلاق والعتاق والهبة والقرض (الإقراض)، ولم يشرع ذلك المذكور فى حق الصبىّ (بدون الحاجة، وأمّا عند الحاجة فمشروع له أيضًا) ولم يملك ذلك، أى ما هو ضرر محض على الصبىّ غيره (غير الصبى كالولى والوصى) ماخلا الإقراض (إقراض مال الصبى) فإن القاضى يملكه لوقوع الأمن عن الهلاكة بولاية القاضى.

وأمّا الردّة من الصبىّ العاقل فمعتبرة غير مهدّرة فى حق إجراء أحكام الدنيا والآخرة عند أبى حنيفة ومحمدؒ، وأمّا عند أبى يوسفؒ والشافعىؒ: لا يحكم باعتبارها وإجراء أحكامها فى الدنيا، وأمّا فى أحكام الآخرة فهى معتبرة، ويجرى على الصبىّ المرتد العاقل أحكام الآخرة، وأشار المصنف إلى مذهب الطرفين، فقال: "وأمّا الردّة فلا تحتمل العفو فى أحكام الآخرة، ويلزمه من أحكام الدنيا عندهما (الطرفين) خلافًا لأبى يوسف، ثمّ يستدل المصنف لمذهب أبى حنيفة ومحمد بقوله: فإنّما يلزم الصبىّ العاقل المرتد من أحكام الدنيا عندهما كحرمان الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجتها لأجل الحكم بصحة الارتداد عنه لا قصدًا إليه، أى لا لأجل أنه قصد الارتداد، يعنى هذه الأحكام من لوازم فعل الارتداد،

وليس من لوازم قصده؛ لأن قصد الصبىّ لا اعتبار له لقلة عقله، فلم يصح عن مثل ذلك الصبىّ الارتداد، كما إذا ثبت ارتداده تبعًا لأبويه، بأن كان أبواه مسلمين فارتدا، فيحكم بارتداد الصبىّ تبعًا، ولا يعتبر قصده، فوقع عليه من الجزاء ما وقع جزاءً لازمًا لفعل الارتداد (فإذا ارتدّ البالغ، فالجزاء الواجب عليه إنما يكون لأجل قصده وفعله، وإذا ارتد الصبى، يجب الجزاء لأجل فعله فقط؛ لأنّ هذا الجزاء من لوازم فعل الارتداد سواء كان بالقصد أو بغيره).

بيان العوارض على الأهلية وموانعها وأنواعها

وتلك العوارض نوعان: سماوى (غير مكتسب) ومكتسب يعرض بعد الكسب، وأمّا العوارض السماوية فأحد عشر أمرًا: الصغر، والجنون، والعته، والنسيان، والنوم، والإغماء، والرق، والمرض، والحيض، والنفاس، والموت.

وأمّا العارض المكتسب فإنه نوعان: مكتسب من المكلّف نفسه، ومكتسب من غيره، فالعارض المكتسب منه نفسه نحو الجهل والسفه، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفر، وأما المكتسب من غيره فهو الإكراه؛ لأن الإكراه يكون من الغير، وهو على نوعين: الإكراه بما فيه إلجاء، أى خوف تلف النفس أو خوف تلف عضو من أعضاءه، والإكراه بما ليس فيه إلجاء، أى ليس فيه خوف تلف النفس أو العضو.

١- وأمّا الثانى من العوارض السماوية: فهو الجنون، ولا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون إلا بعد الوقوف على حقيقة العقل، ومحلّه وأفعاله.

التعريف الثالث للعقل: وقد مرّ تعريفان للعقل فى بابه، ونذكر هنا تعريفًا له ثالثًا، فالعقل معنى (أى وصف) يمكن به الاستدلال من الشاهد إلى الغائب، أو من المعلوم إلى المجهول، ويمكن به الاطلاع على الأمور، والتمييز بين الخير والشرّ، ومحلّه الدماغ[1].

(١) لأن الأطباء (فى المملكة العربية السعودية فى الرياض) أخرجوا القلب (حين العملية الجراحية) ووضعوه على الطاولة، ووضعوا بدله قلبًا آخر فى الجسم، فلم يختلّ حواسّ المريض وإدراكه

تعريف الجنون: فالجنون هو المعنى الموجب لانعدام آثار العقل، وتعطّل أفعاله، والباعث للإنسان على أفعال مضادّة للأفعال العقلية من غير ضعف في أطرافه، وفتور في سائر أعضاءه.

حكمه: وهو (١) يوجب الحجر (المنع) عن الأقوال الموجبة للتصرفات الشرعية، كالإقرار بحق على نفسه، أو دعوى الحق على أحد، والإيجاب والقبول، لأن اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز وهو عار عنهما.

(٢) ويسقط به ما كان ضرراً (سبباً للمشقة الجسمانية) يحتمل السقوط، كالصوم والصلاة، وسائر العبادات لأنّ في ذمّته نوع قصور لزوال العقل.

واحترز بقوله: "ما كان ضرراً يحتمل السقوط) عما لا يحتمل السقوط إلا بالأداء أو بإسقاط من له الحق، كضمان المتلفات ووجوب الدية والأرش ونفقة الأقارب.

(٣) وإذا امتدّ الجنون بأن استوعب أكثر من يوم وليلة مثلا، فصار لزوم الأداء (الموجب للقضاء عند فوت الأداء) يؤدي إلى الحرج، يبطل القول بالأداء أي بلزوم الأداء دفعًا للحرج في صورة وجوب القضاء، وينعدم نفس الوجوب أيضاً لانعدام الأداء، فإن فائدة نفس الوجوب هي الأداء، فإذا سقط الأداء، سقط الوجوب أيضاً.

حدّ الامتداد: وحدّ الامتداد المسقط في الصوم أن يستوعب الجنون الشهر، وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة، والحدّ في الزكاة أن يستوعب الحول عند محمدرح، وأقام أبو يوسفرح أكثر الحول مقام كلّه تيسيراً.

(٤) وكلّ عمل كان حسنًا لا يحتمل غير الحُسن كالإيمان، أو كان قبيحًا لايحتمل الحُسنَ والعفوَ كالكفر فثابت، ومعتبر في حق المجنون، حتى يثبت إيمانه

ولاذاكرته، فهذا دليل واضح في الطب الجديد على أنّ العقل في الدماغ دون القلب، وإنما أسند الفهم والعلم والفقه في النصوص إلى القلب؛ لأن الدماغ يأخذ كل شيء من القلب، فهو مركز القوى الكهربائية في جسم الإنسان، وأمّا المكينات البرقية والكهربائية فكلّها في الدماغ.

تبعًا لأهل بيته، أو تبعًا للمسلمين، ويؤاخذ بردّته تبعًا لأبويه، أو تبعًا لسائر المرتدّين.

٢-الصغر: وهو النوع الأوّل من الأمور العارضة على الأهلية، أمّا الصغر فإنه فى أول أحواله مثل الجنون؛ لأنه عديم العقل والتميز، فيسقط عن الصّغير ما يسقط عن المجنون من حقوق الله، أمّا إذا عقل فقد أصاب وحصّل ضربًا من أهلية الأداء، لكن الصباء عذر مع ذلك (مع إصابة ضرب من الأهلية) فسقط عن الصغير بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى، مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات، ومثل الحدود والكفارات، فإنها تحتمل السقوط بالأعذار، والأمر الكلّى فى باب الصغير أنه يوضع عنه العهدة أى يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو، فلا يبقى عليه مسؤولية.

والمراد بـ"العهدة" ههنا لزوم ما يوجب العتاب والمؤاخذة، ويصحّ منه أى من الصغير أن يباشر بنفسه ما ليس فيه لزوم وضرر، ويصحّ له (للصغير) بأن يباشر غيره لأجله ما لا عهدة فيه، أى لا ضرر فيه كقبول الهبة والصدقة مما هو نفع محض؛ لأن الصغر من أسباب المرحمة، فجعل سببًا للعفو عن كلّ عهدة تحتمل العفو؛ لقوله ﷺ: «من لم يرحم صغيرنا ولم يوقّر كبيرنا فليس منا». ولهذا أى ولأجل أن الصباء سبب العفو عن كل عهدة لم يُحرم الصغير عن الميراث بقتل مورثه عندنا.

ولا يلزم على عدم حرمان الصبىّ عن الميراث بقتل مورثه حرمانه عن الميراث بالرقّ والكفر، يعنى لو كان الصبىّ العاقل رقيقًا، أو ارتدّ -والعياذ بالله- لا ميراث له عن مورثه، وإنما لا يلزم نقضًا عدم حرمانه عن الميراث بقتل المورث، وحرمانه بالرقّ والكفر لأن الرقّ ينافى أهلية الإرث، أى لأنّ الرقّ مانع عن الإرث مطلقًا، وكذلك الكفر والارتداد يحرم لأجلها عن الإرث؛ لأنه ينافى الولاية، فالكافر لايكون وارثًا للمسلم مطلقًا، سواء كان صبيًا أو بالغًا.

وانعدام الحق (حق الإرث) لعدم سببه، وهو الولاية ولعدم أهليته، وهو عدم كونه مسلمًا لا يكون جزاءً للصبي وعقوبة له.

٣- تعريف العته: الثالث من الأسباب السماوية العته، وهو عبارة عن آفة توجب خللا فى العقل، فيصير صاحبه مختلط الكلام، فيشبه بعضُ كلامه كلام العقلاء، وبعض كلامه كلام المجانين، فالعته هو خفة العقل، فكما أن الجنون يشبه أوّل أحوال الصباء فى عدم العقل، يشبه العته آخر أحوال الصباء فى وجود أصل العقل مع تمكن الخلل فيه، وهذا حاصل ما قال المصنف: وأمّا العته بعد البلوغ فمثل الصباء مع العقل فى كل الأحكام، حتى إنه (العته) لا يمنع صحة القول والفعل، كما لا يمنعهما الصباء مع العقل، (١) فيصح إسلام المعتوه، (٢) وقبوله الوكالة فى بيع مال غيره، وطلاقِ منكوحة غيره، (٣) ويصحّ منه قبول الهبة كما يصح من الصبيّ، لكنّه (العته) يمنع العهدة، أى ما يوجب إلزام شيء فيه مضرّة كالصباء، فلا يطالب المعتوه فى الوكالة بالبيع بتسليم المبيع، ولا فى الوكالة بالشراء بتسليم الثمن، ولا يُردّ عليه المبيع بالعيب، (٤) ويتحمّل المعتوه ضمان ما يستهلك من الأموال، ومن ثمّ قال المصنف: وأمّا ضمان ما يستهلك من الأموال، فليس بعهدة، أى ليس مما فيه إلزام مضرّة على الصبيّ والمعتوه؛ لأن المنفى عنهما عهدة تحتمل العفو فى الشرع، وضمان المتلفات لا يحتمل العفو شرعًا؛ لأنه شُرع جبرًا لما استهلك من المال المعصوم، ولهذا قُدّر بالمثل، وكون المستَهلِك صبيًا معذورًا أو معتوهًا لا ينافى عصمة المحل (المال الذى أتلفه صبيّ أو معتوه) (٥) ويوضع عنه (عن المعتوه) الخطاب كما يوضع عن الصبيّ، فلا يجب على المعتوه العبادات، ولا يثبت فى حقه العقوبات، (٦) ويثبت الولاية على المعتوه لغيره، كما تثبت على الصبيّ، (٧) ولا يثبت ولاية المعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرّف على غيره كما هو عاجز عن التصرّف فى نفسه.

ولا فرق بين الجنون والصغر فى أوّل أحواله الذى لا عقل فيه للصبيّ، وإنّما يفترق الجنون والصغر فى أن هذا العارض (عارض الجنون) غير محدود، بخلاف

عارض الصغَر، فإن له حداً وهو البلوغ (فمن أجل هذا الفرق) قيل: إذا أسلمت امرأة المجنون الكافر، عُرض الإسلام على أبيه أو أمّه فى الحال حتى يؤمن أحدهما، ويصير المجنون مسلماً تبعاً لأحدهما.

ولا يؤخر (فى) عرض الإسلام أى لا ينتظر إفاقة المجنون حتى يُعرض عليه الإسلام؛ لأن فيه إبطال حق المرأة (وهو حق التفريق بعد الإسلام)، ولأنه ليس لإفاقته مدة معينة، بخلاف الصغر، فإن له حداً، وهو البلوغ، فبعد البلوغ يُعرض عليه الإسلام، فالصباء مدته محدودة إلى البلوغ، فوجب تأخير عرض الإسلام على الصبىّ إلى البلوغ فيما إذا أسلمت امرأة الصبى الكافر.

وأمّا الصبىّ العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان أى لا فرق بينهما فى وجوب عرض الإسلام عليهما فى الحال بعد إسلام زوجيهما؛ لأن إسلام الصبىّ العاقل والمعتوه العاقل معتبر فى الحال؛ لوجود أصل العقل فيهما.

٤- النسيان وتعريفه: وهو الرابع من العوارض السماوية، وهو لغةً: السهو، وفى الشريعة: هو معنى (صفة) يعترى الإنسان بدون اختياره، فيوجب الغفلة عما كان فى حفظه بدون اختياره، فيقع فى الخطأ، كنسيان الصوم فى رمضان، ونسيان التسمية عند الذبح.

حكم النسيان: وأمّا النسيان فلا ينافى الوجوب فى حق الله تعالى؛ لأنه لايُخلّ بالأهلية وإيجاب الحقوق على الناسى، ولا يؤدى إلى الإيقاع فى الحجر، أى لايصير الإنسان به محجوراً، حتى يمتنع به الوجوب، فإن الإنسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل فى حدّ التكرار، فصار كالنوم، ولكن إذا كان النسيان غالبًا يلازم بعض الطاعات، كلزومه مع الصوم، ولزومه مع الذبح، ولهذا قال المصنّف: مثل النسيان فى الصوم، و(نسيان) التسمية فى الذبيحة، جعل من أسباب العفو؛ لأن النسيان اعترض وحدث من جهته أى من جانب صاحب الحق، وهو الله تعالى، بخلاف حقوق العباد، فإن السهو لا يكون عفواً فيها، لأنه ليس من جهتهم، فيجب على الناسى فى حقوق العباد ضمان ما أتلفه نسياناً.

وعلى هذا أى بناءً عل ى هذا الأصل أنّ النسيان الغالب جعل عذراً وعفواً فى حقوق الله تعالى، قلنا: إن سلام الناسى لما كان غالبًا (فإنه قد يسلّم بعد الركعتين بظن أنه أتمّ صلاته، وقد يسلّم بعد ركعة، خصوصًا إذا كان مسبوقًا) لم يقطع سلامه الصلاة ناسيًا، بخلاف كلامه ناسيًا فى الصلاة، فإنه يقطع الصلاة؛ لأنّ هيئة المصلّى من استقبال القبلة واختيار موضع خاصّ، ولباس خاصّ، وهيئة خاصّة مذكّرة له بأنك فى الصلاة، فلا يغلب عليه الكلام ناسيًا، أى فلا يكون الكلام ناسيًا غالبًا فى الصلاة.

٥- النوم وحكمه: والخامس من أنواع العوارض السماوية النوم، وأمّا النوم فهو عجزٌ عن استعمال القدرة على الفعل، وينافى الاختيار الذى عليه مدار الفعل.

وحكمه: (١) أنه ينافى الاختيار الذى عليه مدار الأهلية (أهلية الأداء).

(٢) ويوجب تأخير الخطاب للأداء، أى يوجب تأخير الخطاب فى حق العمل به، ولم يوجب سقوط نفس الوجوب؛ لاحتمال القدرة على الأداء عند الاستيقاظ، واحتمال القضاء بعد خروج الوقت (قال النبىّ ﷺ: «من نام من صلاة أو نسيها فليصلّها إذا ذكر ها») وهذا دليل واضح على أن نفس الوجوب لا يسقط بالنوم والنسيان.

(٣) وكذلك أى كتأخير خطاب الأداء بطلت عباراته أصلا فى الطلاق والعتاق والإسلام والردّة، أى لا أثر ولا حكم لكلام النائم فى نومه، ولا يتحقق ولا يقع بكلامه فى النوم شىء لا فى الحال ولا فى المآل.

(٤) وكذلك لم يتعلق بقراءته وكلامه فى الصلاة حكم من الفساد أو الكراهة.

(٥) وكذا إذا قهقه النائم فى الصلاة، لا ينقض وضوءه وهو الصحيح.

٦- تعريف الإغماء وحكمه: والسادس من أنواع العوارض السماوية:

الإغماء، وهو فتور طبعى فى الدماغ والجسم، يزيل القوى، ويعجز به ذو العقل عن استعمال (رأيه حقيقةً أى كاملا).

وحكمه: أنّه مثل النوم فى الأمرين: الأول فوت الاختيار، والثانى فوت استعمال القدرة، حتى يمنع صحة العبارات والأقوال (١) من الإقرار بدين لأحد، ومن دعوى الدين على أحد، (٢) ومن الإقرار بما يوجب عليه الحدّ كالزنا، والسرقة، وشرب الخمر، والقذف، (٣) والإقرار بكلمة الإسلام لو كان قبل الإغماء كافرًا، أو الإقرار بالكفر لو كان قبله مسلمًا، ومع ذلك فرق بينه وبين النوم، فإنّ الإغماء أشدّ وأقوى من النوم فى فتور الأعضاء، وفى تفويت الاختيار، لأن النوم فتور طبعى يكون لاستراحة الجسم وإزالة نصبه وتعبه، وهذا فتور عارض (مرض) ينافى القوة (قوة البدن) أصلا أى كاملا.

(٥) ولهذا أى ولكونه أشدّ من النوم كان فى الصلاة ناقضًا للوضوء فى كل الأحوال، سواء كان المغمى عليه قائمًا أو قاعدًا أو مستلقيًا أو مضطجعًا، و النوم فى الصلاة يكون ناقضًا فى بعض الأحوال كالاستلقاء والاضطجاع.

(٦) ويمنع البناء أى لو شرع أحد فى الصلاة، ثمّ أغمى عليه بعد حصة من الصلاة، ثم أفاق قبل تمام الصلاة، فتوضأ وجاء إلى مصلاه، فيستأنف صلاته، ولا يبنى من الموضع الذى عرض عليه الإغماء فيه، مثل القيام أو الركوع أو غيرهما؛ لأنه من العوارض النادرة، فلا حاجة إلى التخفيف.

واعتبر امتداد الإغماء فى حق الصلاة خاصّة، وقدر امتداده فى سقوط الصلاة وعدم وجوب القضاء أن يزيد على يوم وليلة، ومعنى خاصّةً أن سقوط القضاء بالامتداد يكون فى الصلاة دون الصوم، فإنه لو أغمى عليه جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضى رمضان، يجب عليه القضاء؛ لأنه ليس عارضًا كثيرَ الوقوع حتى يحتاج إلى السقوط والتخفيف.

٧- تعريف الرق وأحكامه: والسابع من العوارض السماوية: الرقّ بأنواعه من القنّ، والمدبّر، والمكاتب، وأم الولد.

تعريف الرقّ: وهو في اللغة: الضعف، يقال: ثوب رقيق أي ضعيف النسج، ومنه رقّة القلب، فإن القلب الضعيف يتأثّر بسرعة.

وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكميّ يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه، فيصير مملوكًا بالاستيلاء كما يصير الصيد وسائر المباحات مملوكًا بالاصطياد والإحراز.

واحترز بقوله: "ضعف حكميّ" عن الضعف الحسيّ، فإن العبد ربما يكون أقوى من الحرّ حسًا، فإن الرقّ لا يوجب خللا في قوة البدن الحسيّة، ولكن ضعفه معنًى وحكمًا، ولرعاية هذا المعنى قال المصنّف: وأمّا الرقّ فهو عجز حكميّ، شُرع جزاءً (في الأصل في أصل وضعه أي ابتداءه)؛ لاختياره الشرك على التوحيد، والكفر على الإسلام، لكنه في حالة البقاء (أي بعد إسلام العبد أو الأمة) بقي هذا الحكم عليه وعلى أولاده) وصار من الأمور الحكمية لزوال العلّة وهو الكفر، ويبقى الحكم وهو كونه رقيقًا مع الإسلام أيضًا، وبه أي بهذا العجز الحكمي يصير المرء عرضة للتمليك (كونه ملكًا للغير) والابتذال (أي الاستعمال والأخذ والإعطاء بالبيع والشراء والإرث والهبة) وهو (أي كونه رقيقًا) وصف بسيط ومعنى مصدري لايحتمل التجزّي (فإذا كان رقيقًا، يكون كله رقيقًا، وإذا أعتق، يكون كله حرًا، وبناءً على هذا الأصل قال محمد في "الجامع الصغير") في مجهول النسب إذا أقرّ أنّ نصفه عبد فلان: إنّه يجعل عبدًا كاملا في قبول شهادته وعدمه وفي جميع أحكامه، وكذلك العتق الذي هو ضدّه لا يقبل التجزّي (ويشير المصنف إلى أن عدم تجزّي الرق والعتق هو مذهب الأئمة الثلاثة، ولهذا قال بعد ذكر المسألة: وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: الإعتاق لا يتجزّى كما لم يتجزّ انفعاله أي أثره ولازمه وهو العتق، كما أن الانكسار أثر للكسر، (يقال: كسرته فانكسر) فلا يوجد الانكسار إلا بعد الكسر، فكذلك العتق لا يوجد إلا بعد الإعتاق، فعدم التجزى الملزوم (الإعتاق) يستلزم عدم التجزى اللازم (وهو العتق) وقال أبو حنيفة رحمه الله: الإعتاق: هو إزالة الملك ومتجزّئ وتَعَلّقَ بسقوط ذلك الملك

كله عن المحلّ (العبد) حكم لا يتجزّى وهو العتق (ويقول أبو حنيفة رح: إنّ الملك متجزى بالاتفاق، فالفعل المتعلق به وهو الإزالة أيضًا متجزّى فتجزّى المعلول يدل على تجزى علّته.

فإذا سقط بالعتق بعض الملك، فقد وجد جزء العلّة، فيتوقف العتق إلى تكميل العلّة، وصار إزالة الملك الذى هو متجزّئ علّة للعتق الذى هو غير متجزّئ، كما أن غسل أعضاء الوضوء لإباحة الصلاة متجزّئ والصلاة غير متجزّئة إذا صحت الصلاة، صحت كلها، وإذا فسدت، فسدت كلها، وكذلك أعداد الطلاق من واحد إلى ثلاثة متجزّئ، والحرمة الغليظة التى تقع بالثلاث غير متجزّئ.

أحكام الرقّ: (١) وهذا الرقّ الذى عجز حكميّ ينافى مالكية المال؛ لقيام المملوكية على الرقيق من حيث إنه مال، لا من حيث إنه إنسان؛ لأنّ المالكية تنبئ عن القدرة، والمملوكة تنبئ عن العجز، وهما متنافيان (٢) حتى لا يملك العبد والمكاتب التسرى أى شراء الأمة للمضاجعة مثل المنكوحة (٣) ولا تقع منهما (العبد والمكاتب) حجة الإسلام أى الحج الفرض الذى هو أحد أركان الإسلام؛ لعدم أصل القدرة وهى المنافع البدنية؛ لأنها أى منافع بدن العبد والمكاتب للمولى، فإذا حجّا، يكون نفلا، ولا يقوم عن فرضهما، وإذا زالت قدرتهما لم يبقَ الوجوب عليهما بدون القدرة، وتكون منافع بدنهما للمولى إلا فيما استثنى عليه (على خلاف المولى) من القربات البدنية كالصوم والصلاة، فالمنافع البدنية فيهما لاتكون ملكًا للمولى لاستثناءها عن حق المولى.

(٤) والرقّ لا ينافى مالكية غير المال كملك البضع وملك القصاص وحق الحياة وهذا معنى قوله: وهو النكاح والدم والحياة (٥) وينافى الرقّ كمال الحال أى كمال السيرة فى أهلية الكرامات الموضوعة للبشر فى الدنيا مثل الذمّة فى تحمّل الديون ولقبول مسؤولية الخلافة والإمامة والقضاء والشهادة، وحلّ نكاح أربع نسوة، والولاية على النفس والمال والمناصب؛ لأن بناء الرق على الذلّ والهوان، وبناء تلك الكرامات على العلم والفضل والمرتبة السامية التى يستحسن بها الإنسان الخلافة والوزراة والإمامة والقضاء والإفتاء وغيرها.

(٦) حتى إنّ ذمّته ضعفت برقه، فلم تحتمل الدين بنفسها، بل ضُمّت إليها مالية الرقبة والكسب (٧) وكذلك الحلّ (حلّ النكاح)ينتقص بالرق، فيكون للحرّ إلى أربع نسوة، حتى إنّه ينكح العبد امرأتين فقط يعنى نصف الحرّ (٨) وتطلّق الأمة ثنتين، (٩) وتنصّف العدّة فى حق الأمة (١٠) وكذلك يتنصّف القسم (نوبة حق الليل) فى حق الأمة، ويتنصّف الحدّ لهما، فيضرب العبد والأمة خمسين جلدة (١١) وانتقصت قيمة نفس العبد لأنه أهل للتصرّف فى المال واستحقاق اليد عليه، دون ملكه؛ لأنّه لما كان أحد الملكين (وهو ملك النكاح والطلاق) ثابتًا له، والملك الآخر وهو ملك المال يكون ناقصًا غير منتفٍ عنه بالكلية؛ لأنه يملك اليد والرقبة أوجب نقصانًا فى قيمته، فانتقصت ديته عن دية الحرّ بشىء، فوجب نقصان بدل دمه من الدية (فله نصف دية الحرّ) لنقصان فى أحد ضربى المالكية وهو مالكية المال، كما تنصّف بدل الدم بالأنوثة (فإن دية المرأة نصف دية الرجل) لعدم وجود أحدهما أى أحد ضربى المالكية (وهو مالكية النكاح) لأنّ مالكية النكاح بيد الرجل، ولهذا يكون حق الطلاق له.

وهذا (أى كون العبد أهلا للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليه) عندنا؛ لأن المأذون (العبد المأذون) يتصرّف فى المال لنفسه، ويجب له الحكم الأصلى للتصرّف وهو اليد على أكسابه، والمولى إنّما يخلف العبد فيما هو من الزوائد، وهو الملك المشروع للتوصّل إلى اليد، أى للوصل إلى اليد والتصرف.

ولهذا أى ولأجل أن الملك لا يثبت للعبد، بل المولى يخلفه، جعلنا العبد فى حكم الملك (وهو التصرّف يدًا) وفى حكم بقاء الإذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى وفى عامّة مسائل المأذون، والرق لا يؤثر فى إزالة عصمة دم العبد، بل دم العبد معصوم مثل دم الحرّ.

وإنما يؤثّر فى قيمته أى إنما يؤثر الرق فى نقصان قيمة العبد، وإنما يكون عصمة الدم بالإيمان والدار (دار الإسلام) والعبد فيه مثل الحرّ، ولذلك أى لأجل أنّ العبد مثل الحرّ فى عصمة الدم يقتل الحرّ بالعبد قصاصًا.

١- وأوجب الرق نقصانًا فى الجهاد، حتى لا يجب الجهاد عليه (على العبد) لأن استطاعة العبد فى الحج والجهاد غير مستثناة على المولى، أى يكون فيهما ضياع حقوق المولى، ولهذا أى لعدم استطاعة العبد فى الجهاد لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة.

٢- وانقطعت الولايات كلّها بالرق لأنّه عجز حكمى، يعنى لايثبت للعبد الولايات المتعدية، مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج والإمامة للعجز الحكمى عنها، وإنما صحّ أمان العبد المأذون عند القتال إذا استأمن عنه أحد من الأعداء؛ لأنّ إعطاء الأمان لكونه مأذونًا من جانب مولاه، فيخرج عن أقسام الولاية من قبل، أى من أجل أنه صار شريكًا فى الغنيمة لأجل الإذن، فيرضخ به لو شارك فى القتال، فلزمه حق الشركة فى الغنيمة، ثم تعدى ذلك الحق إلى الغير فى صورة الأمان، فإذا آمن، فقد أسقط حقّه فى الغنيمة، وهذا كما يصح شهادته فى هلال رمضان لإلزام الصوم على نفسه أولا، و على غيره ثانيًا.

٣- وعلى هذا الأصل وهو أن الرقّ لا ينافى مالكية غير المال من الدم والحياة والنكاح، يصحّ إقراره بالحدود والقصاص، وبسرقة المستهلكة التى توجب القطع، وبالقائمة التى توجب ردّ المال والقطع صحّ هذا الإقرار من العبد المأذون، وفى صحة إقرار العبد المحجور بها (بالحدود والقصاص، والإقرار بالسرقة على قسميها اختلاف معروف (١) فعند أبى حنيفة: يصح إقراره بسرقة قائمة أى بسرقة مال قائم فى يده، فيقطع يده ويُردّ المال (٢) وعند أبى يوسف: يصح إقراره فى الحدود والقصاص دون المال، فيقطع يده، ويكون المال للمولى (٣) وعند محمدرح: لايصح أصلا، فلا تجب القطع والردّ.

٤- وعلى هذا أى وعلى أن الرقّ ينافى كمال الحال والسيرة فى أهلية الكرامات حتى إنّ ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسه، قلنا فى جناية العبد خطأ: إنه يصير جزاء لجنايته؛ لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال، إلا أن يشاء المولى الفداء، فيصير عائدًا إلى الأصل عند أبى حنيفةرح، أى فيكون

العبد جزاءً لجنايته، فيُسلَّمُ إلى المجنى عليه أو إلى ورثة المقتول خطأ، إلا أن يشاء المولى الفداء عوضًا عن عبده، فيصير المولى إلى الأصل وهو إعطاء الأرش أو الدية، وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله، ولم يبطل الأرش الذى هو حق ورثة المقتول بإفلاس العبد، وعندهما يصير بمعنى الحوالة، أى يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة، كان العبد أحال بالواجب (وهو أرش الخطأ) على المولى، فيعود المولى بالإفلاس على رقبة العبد.

٨- المرض وحكمه: وأمّا المرض الذى هو الثامن من العوارض السماوية ويعرفه كل أحد، فإنه لا ينافى أهلية الحكم، ولا أهلية العبادة، أى لا ينافى ثبوت الحكم ووجوبه مطلقًا، سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة، أو من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الأزواج والأولاد وغيرها، ولا ينافى العبادة، فإنه لا يخلّ بالعقل، ولا يمنعه عن استعمال العقل، حتى صح نكاح المريض وطلاقه وإسلامه، وسائر ما يتعلق بالعبادة، لكن المرض لما كان سبب الموت، والموت علة لخلافة الورثة والغرماء فى مال الميت، كان المرض (إذا اشتدّ وظهر آثار الموت) من أسباب تعلّق حق الوارث والغريم بماله، فيثبت بهذا الوجه (لسببية المرض للموت) الحجر فى تصرّفات المريض إذا اتصل المرض بالموت، ويُستند الحجر إلى أول المرض بقدر ما به صيانة حق الورثة والغرماء من المال، فتصرفاته التى تمنع حق الورثة والغرماء تفسخ وتجعل لغوًا، والتى كانت زائدةً عن حقهما تنفذ.

فقيل: كلّ تصرّف واقع من المريض (مرض الموت) يحتمل الفسخ، فإن القول بصحة ذلك التصرف واجب فى الحال؛ لكمال عقله وحواسّه، ثم تدارك تلك التصرفات (عند الضرورة) بالنقض والفسخ إذا احتيج إلى النقض فواجب.

وكل تصرّف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلّق بالموت، فمثال التصرف المحتمل للفسخ كالهبة والبيع بأقل القيمة والبيع بشرط الخيار، ومثال التصرّف غير المحتمل للفسخ كإعتاق العبد الذى استغرق حق غريم أو وارث، وهذا معنى قوله: كالإعتاق إذا وقع على حق غريم أو وارث، فالتصرف المعلّق

بالموت إذا كان زائدًا عن حق الغريم والورثة، يكون نافذًا في الحال، كالوصية بالزائد عن مقدار الدين وبالثلث الفارغ عنه، والتصرّف الذى يتعلق بحقهما، كإعتاق العبد المستغرق بالدين أو الأقل قيمته عن الثلث، فيكون ذلك العبد في حكم المدبر قبل الموت، وبعد الموت يكون حرًا، ويسعى في قيمته للغرماء والورثة، ولما كان يرد الإشكال على قوله: إن العبد الذى تعلّق به حق الغريم أو حق الوارث إذا أعتقه المريض لا يعتق في الحال، والحال أنّ الراهن إذا أعتق العبد الذى تعلّق به حق المرتهن يعتق في الحال؟

فأجاب المصنّف عنه بقوله: بخلاف إعتاق الراهن (العبد الذى تعلق به حق المرتهن) حيث ينفذ عتقه (في الحال) لأنّ حق المرتهن ملك اليد والحبس استيثاقًا لدينه، دون ملك الرقبة وحق الغريم أو الوارث هو ملك الرقبة.

وكان اقتضاء القياس أن لا يملك المريض الصلة، أى تمليك المال بلا عوض، كالهبة والصدقة والهدية، ولا أداء الحقوق المالية لله تعالى، كالزكاة وصدقة الفطر والكفارات، ولا الوصية بذلك أى بالصلة وأداء الحقوق المالية، إلا أن الشرع جوّز ذلك (أى المذكور من الصلة وأداء الحقوق والوصية) من الثلث نظرًا له ورحمةً وفضلا منه.

ولما تولّى الشرع الإيصاء للورثة، أى تكفّل تعيين سهامهم وبيانه، وأبطل إيصاء المريض المورث لهم (للورثة) بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث» بطل الإيصاء لهم بصوره الأربع: أعنى صورةً ومعنًى وحقيقةً وشبهةً.

(١) مثال الوصية للوارث صورةً بيع المريض من الوارث شيئًا مما في يده، وإلى هذا أشار المصنّف فقال: حتى لم يصحّ بيعه (بيع المريض) من الوارث أصلا (لا بقيمة مساوية ولا بغيرها) عند أبى حنيفة رح (٢) مثال الوصية له معنًى أن يقرّ المريض للوارث بشيء من العين أو الدين مما في يده، وإليه أشار المصنّف بقوله: وبطل إقراره له (للوارث) وإن حصل باستيفاء دين الصحة، أى وإن أقرّ المريض بأن كان له على أحد الورثة دينًا في حالة صحته وقال: فاستفيت الدين منه، و هذا

الإقرار غير صحيح لأنّه يمكن أن يدعى ذلك الوارث بأن الذى أخذه عنّى كان استقرض عنّى، فأعطيته قرضًا فالآن أطلب قرضى عليه.

(٣) ومثال الوصية للوارث حقيقة بأن يوصى لأحد الورثة مقدارًا أو نوعًا من المال.

(٤) ومثال الوصية له شبهةً أن يبيع الحنطة الجيدة بالردىء منها لأحد الورثة، وإليه أشار المصنّف بقوله: وتقومت الجودة أى تكون الجودة معتبرة ومتقوّمة فى حق الورثة، كما تقوّمت (تكون متقومة فى حق الصغار)، يعنى إذا باع المريض الجيّد من الحبوب برديئها من الورثة يكون فيه شبهة الإيصاء، فهو ممنوع، كما أنّ الأب أو الوصى لو باع مال الصغير من نفسه أو من غيره الجيد منه بالردىء من جنسه، يكون فيه شبهة إتلاف حق الصغير قيمةً.

٩، ١٠- والتاسع الحيض والعاشر النفاس: أى من العوارض السماوية: الحيض والنفاس، أما الحيض والنفاس الذَين يعرفهما النساء أكثر من الرجال فإنهما لايُعدمان الأهلية بوجه مّا، أى لا أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء؛ لأنهما لايُخلان بالذمة والعقل والقدرة، لكن الطهارة عنهما شرط لجواز أداء الصوم والصلاة، فيفوت الأداء بهما، وبما أن فى قضاء الصلوات حرج لتضاعفها وكثرتها، سقط بهما (بالحيض والنفاس) أصل الصلاة أى الأداء والقضاء كليهما، ولا حرج فى قضاء الصوم، فلم يسقط أصله، فوجب قضاءه.

١١- الموت: ومن خواتم العوارض السماوية: الموت الذى يختم به الحياة ويذوقه كل متنفّس، ويستقبله كل حيّ، وهو عجز خالص يسقط به ما هو من باب التكليف وجوبًا وأداءً، لفوات غرض التكليف بالموت، وهو الأداء عن اختيار، ولهذا، أى ولفوات غرض التكليف بالموت، قلنا: إنّه يبطل (يسقط) عنه الزكاة وسائر أنواع القربات، وإنما يبقى عليه المأثم، وأمّا ما وجب شرعًا على الميّت لحاجة غيره قبل الموت، (١) فإن كان ذلك الواجب حقّا متعلّقًا بالعين مثل المرهون والمغصوب والمبيع والوديعة، يبقى ذلك الحق ببقاء العين المرهونة أو المغصوبة؛ لأن

فعل العبد غير مقصود، إذ المقصود هو جعل العين مرهونة أو مبيعة، فالمعتبر هو العين، لا فعله، فيبقى الحق فى المرهون والمغصوب والمبيع والوديعة ببقاء العين.

(٢) وإن كان ذلك الواجب لحق غيره دينًا عليه لم يبقَ ذلك الدين بمجرد الذمّة حتى يُنضمّ إليه مال أو ما يؤكد به الذم، وهو ذمّة الكفيل، ولهذا، أى ولأجل أنّ ذمة الميّت لا تحتمل الدين بنفسها، قال أبو حنيفة رح: إن الكفالة بالدين عن الميت لاتصحّ، إذا لم تخلف مالا أو كفيلا، ولأن الكفالة ضمّ الذمّةإلى الذمّة فى المطالبة، ولا ذمّة للميّت حتى تضمّ إليها ذمّة الكفيل، فكأنّ الدين عنه ساقط باعتبار الدنيا، بخلاف العبد المحجور إذا أقرّ بالدين، فتكفل عنه رجل، فإنه يصح؛ لأن ذمّة العبد فى حق نفسه كاملة، وإنما ضمّت إليه مالية الرقبة فى حق المولى، حتى إذا ظهر الدين على العبد فى حق المولى، يأخذ حقه من مالية الرقبة.

(٣) وإن كان ما وجب على الميّت شرعًا قبل موته حقّ الغير بطريق الصلة، كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر بطل، أى سقط عنه، إلا أن يوصى به، فيصح إيصاءه من الثلث.

(٤) وأمّا الذى شرع له (أى أجاز له الشرع) بناءً على حاجته، والموت لاينافى الحاجة، فبقى له من ماله ما يقضى به الحاجة من التجهيز والتكفين وشراء موضع القبر وأجرة حفره، ولذلك أى ولأجل حاجاته وديونه قدّم بعد الموت جهازه يعنى إعداد ما يحتاج إليه فى غسله وتكفينه ودفنه، ثمّ يؤدّى ديونه، ثمّ وصاياه من الثلث، ثمّ وجبت المواريث أى حقوق وسهام الورثة بطريق الخلافة عنه فى تصرف الأموال المتروكة، فوجب أداء تلك الحقوق عنه على الترتيب المذكور لأجل النظر والشفقة إليه بعد موته أيضًا.

(١) ولهذا أى ولأجل النظر فى حق الميّت بقى عقد الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء أى مع ترك مال يكفى لبدل كتابته، (٢) ولأجل النظر والخير للميّت، قلنا: إنّ المرأة تغسل زوجها بعد الموت، ولو كانت المرأة فى

عدّتها، يعنى العدّة لا تمنع غسل زوجها؛ لأنّ الزوج مالك لها بملكية النكاح، فبقى ملكه إلى انقضاء العدّة فيما هو من حوائجه خاصّة كغسله، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة له[1]، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت (فلا يجوز للزوج أن يغسل المرأة بعد الموت (وقياسنا هذا لا يمنع الجواز؛ لأن النبى ﷺ وعد عائشة أن يغسلها لو ماتت قبله، وفى الرواية: أنّ عليّا غسل فاطمة بعد موتها)، ولهذا أى ولما ذكرنا أنّ ما شُرِعَ لحاجة الإنسان بقى بعد موته بقدر ما يقضى به حاجته تَعلّقَ حق المقتول بالدية، إذا انقلب القصاص مالا بالصلح، وإن كان الأصل هو القصاص، ويثبت الحق للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث، فَتَعَلّقُ حق المورث المقتول بالدية لحاجته، فكذا يثبت الحق للورثة لحاجتهم؛ لأن القصاص يجب عند انقضاء حياة المقتول، وعند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته، ففارق الخلف، (المال) الأصل (القصاص) لاختلاف حالهما، وكان القصاص حق الورثة ابتداءً، لأن المقتول ما كان محتاجًا إلى القصاص، وكان محتاجًا إلى المال لدفع حوائجه بعدا لموت، فلما انقلب القصاص مالا بالصلح، صار حقّا للمقتول أولا، وللورثة ثانيًا.

الميّت باعتبار أحكام الآخرة

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء، لأن القبر للميّت فى حكم الآخرة كالرحم للماء (للجنين)، والمهد للطفل فى حق الدنيا، ووُضع فيه (فى القبر) روضة دار (روضة الجنة) أو حفرة نار، ونرجو الله تعالى أن يصيّره لنا روضة بكرمه وفضله.

العوارض المكتسبة وأنواعها وأحكامها

وهى الأمور أو الأوصاف التى تعرض للإنسان بكسبه واختياره، ولها ستة أقسام (كما مرّ): الجهل، والسفه، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفر.

---

(١) وكيف تكون مملوكة له؟ ولا يقدر على بيعها وهبتها، ولا يرثها بعد موت الزوج، وإنما المملوك للزوج منافع بضعها.

١- أمّا الجهل الذى هو ضدّ العلم والفهم والإدراك فهو وإن كان فطريًا وغير اختيارىّ ﴿هو الذى أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئًا﴾، ولكن إبقاءه وعدم إزالته بكسب العبد واختياره، فلهذا الوجه جعل قسمًا من العوارض المكتسبة، وله أربعة أنواع:

(١) جهل باطل بلا شبهة، وهو الكفر.

وحكمه: أنه لا يصلح عذرًا فى الآخرة أصلا (لا فى العقائد ولا فى الأعمال) لأنّه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلمًا وعلوًا﴾.

(٢) وجهل هو دونه، لكنه باطل لا يصلح عذرًا فى الآخرة أيضًا، وهو جهل صاحب الهوى الذى جَعَلَ إلهه ودينه حسب هواه ﴿أفرأيت من اتخذ إله هواه وأضلّه الله على علم﴾ إنما يكون جهله لأجل هواه فى صفات الله تعالى وفى أحكام الآخرة.

وجهل الباغى (وهو الذى خرج عن إطاعة الخليفة أو رئيس الدولة الذى يكون على الحق، ويظنّ الباغى نفسه على الحق والإمام على الباطل) لأنه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه على زعم الخليفة أو رئيس الدولة، إلا أن الباغى متأوّل لآيات القرآن التى تدل على حقية خليفة المسلمين أو رئيس دولتهم، أو منكر عن الأدلّة الوضعية والاختراعية التى يقدّمها أتباع الدولة على حقية الرئيس، وبطلان دعوى الباغى، فكان الباغى فى جهله دون جهل صاحب الهوى، لكنه لما كان الباغى من المسلمين، أو ممن ينتحل أى يجعل الإسلام ملّة ودينًا لنفسه، يعنى يدعى الإسلام، لزمنا مناظرته وإلزامه بإبطال دلائله وإثبات دلائلنا، فلم نعمل بتأويله الفاسد، وقلنا: إنّ الباغى إذا أتلف مال العدل (غير الباغى) أو نفسه ولامنعة (جيش) له (للباغى) يضمن ما أتلف، وكذلك أى كوجوب ضمان ما أتلف سائر الأحكام التى تلزم المسلمين يلزمه.

وكذلك جهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنّة المشهورة، أى الطريق المشهورة من علماء الشريعة، أو عمل بالغريب من السنّة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة، فجهله مردود باطل، ليس بعذر أصلا، مثل الفتوى ببيع أمّهات الأولاد، وحلّ متروك التسمية عمداً، والقصاص بالقسامة، والقضاء بشاهد ويمين (واللهِ الحكم بجهل الإمام الشافعى رح وأمثاله من المتمسكين بالكتاب والسنّة مشكل وعجيب).

(٣) والنوع الثالث: جهل يصلح شبهةً، وهو الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح، أو فى موضع الشبهة، أى الجهل فى موضع لا يوجد فيه اجتهاد صحيح، بل مجرد شبهة، مثال الجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح كالمحتجم الصائم فى رمضان، إذا أفطر على ظنّ أنّ الحجامة أفطرت وأفسدت صومه، فلاتلزمه الكفارة؛ لأنه جهل فى موضع الاجتهاد، فإن الحجامة فى حالة الصوم عند الأوزاعى يفسد الصوم، فيصلح شبهةً فى سقوط الكفارة، والاجتهاد الصحيح عدم فساد الصوم، ومن زنى بجارية والده على ظنّ أنها تحلّ له، لا يلزمه الحدّ؛ لأنه جهل فى موضع الاشتباه، فهذا اجتهاد فى موضع الشبهة.

(٤) والنوع الرابع: جهل يصلح عذراً، وهو جهل من أسلم فى دار الحرب، فإنه يكون عذراً له؛ لعدم العلم بالأحكام الشرعية لأنه غير مقصّر؛ لخفاء الدليل عليه فى دار الحرب، وكذلك أى مثل جهل الحربى جهل الوكيل بالتوكيل وجهل المأذون بالإذن، وجهل المحجور بالحجر، و وجهل المعزول بالعزل، وهذا أى الحجر فى المأذون والعزل فى الوكيل هو المراد من (ضدّه) والمراد بالإطلاق نفس التوكيل والإذن، ففى الأول لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى، وفى الثانى ينفذ تصرّفهما لعدم علمهما بالعزل والحجر، وكذلك جهل الشفيع بالبيع، وجهل المولى بجناية العبد، وجهل البكر بالإنكاح، وجهل الأمة بخيار العتق، فكلها عذر بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف، يعنى إذا زوّج الصغير أو الصغيرة غير

الأب والجدّ من الأولياء، يصح النكاح، ويثبت لهما الخيار فى قول أبى حنيفة ومحمد؛ لأنّ التزوج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة إلى الأب والجدّ، وقدظهر تأثير القصور، فيثبت لهما الخيار إذا ملكا أمرهما بالبلوغ، كالأمة إذا أعتقت، فإن لم تعلم بالناكح وقت البلوغ، كان الجهل عذرًا لخفاء الدليل.

(٣) والثالث من العوارض المكتسبة: السكر، وهو نوعان: (١) سكر بطريق المباح كشرب الدواء، وشرب المكره الخمر، وشرب المضطرّ الخمر عطشًا، أو أكله الميتة جوعًا، وإنه (هذا السكر) بمنزلة الإغماء فى أنه ليس على السكران إثم.

(٢) وسكر بطريق محظور وممنوع، وإنه (السكر الثانى) لا ينافى الخطاب، قال الله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فلا يبطل شيئًا من الأهلية، وتلزمه الأحكام الشرعية، وتنفذ تصرّفاته كلّها إلا الردّة، فإنه لايؤخذ بها استحسانًا، وكذا لا يعتبر إقراره بحدود الله تعالى خالصة، فإذا ارتد السكران، وتكلم بكلمة الكفر، لا يحكم بكفره لأنّ الردة عبارة عن تبديل الاعتقاد، وهو غير معتقد لما يقوله، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة له تعالى، كإقرار بشرب الخمر، والإقرار بالزنا، لا يحدّ؛ لأنّ الرجوع عنه صحيح، والسكر دليل الرجوع، فلا اعتبار لإقراره لاحتمال الرجوع.

ولهذا قال المصنف: لأنّ السكران لا يكاد يثبت على شىء أو قولٍ، فأقيم السكر الذى هو سبب الرجوع مقام الرجوع، فيعمل السكر فيما يحتمل الرجوع وهو الحدود الخالصة لله تعالى، أى لا يؤاخذ السكران بالإقرار بها.

(٤) وأمّا الهزل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشىء غير ما وضع له، بل ذُكر اللفظ تضحيكًا أو تمزيحًا أو اختبارًا لفطانة المخاطب، فلا ينافى الهزل الرضاء بالمباشرة وارتكاب الفعل الذى هازل به، ولهذا يكفّر بالردة هازلا، لكنه ينافى اختيار الحكم والرضاء به، فيؤثّر الهزل فيما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، فإذا تواضعا على الهزل بأصل البيع أى اتفقا فى السرّ على أن يظهرا البيع بحضور

الناس، ولا يكون بينهما فى الحقيقة بيع، ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك، وإن اتصل به القبض؛ لأن البيع هو مبادلة مال بمال بالتراضى، وليس فى الهزل قصد ولا رضاً، وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة خيار البائع والمشترى، أو كما إذا شرط الخيار لهما أبداً، ففى الأول البيع موقوف على إجازة الطرفين، وفى الثانى لاينفذ البيع أبداً، فإذا نقض أحد الهازلين بيعه، انتقض البيع؛ لأن الآخر سكت، وبسكوته لا ينعقد البيع.

وإن أجازاه أى أجاز الهازلان كلاهما البيع، جاز البيع، لكن عند أبى حنيفة يجب أن يكون وقت الإجازة مقدّراً بالثلاثة أى ثلاثة أيام كشرط الخيار، فإنّ مدّته مقدرة بثلاثة أيام، فآخر مدة الإجازة هو اليوم الثالث، وكذلك الحكم فى الخيار المؤبّد إذا أجازا فى اليوم الثالث صحّ.

ولو تواضعا (اتفقا هزلا) على البيع بألفى درهم أو على البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن الواقعى بلا هزل فى الصورتين ألف درهم، فالهزل باطل، والتسمية (ألف درهم أو مائة دينار) صحيحة فى الفصلين (فى صورتى ألفى درهم ومائة دينار) عند أبى حنيفة رح، وقال صاحباه (تلميذاه): يصح البيع بألف درهم فى الفصل الأول، وبمائة دينار فى الفصل الثانى لإمكان العمل بالمواضعة (بالهزل) فى الثمن مع الجدّ (العزم) فى أصل العقد فى الفصل الأول دون الثانى (أى كانا فى الثانى غير هازلَين) وإنا نقول (من جانب أبى حنيفة رح): بأنّهما جدّاً (وعزما) فى أصل العقد، و(لكن) العمل بالمواضعة (بالهزل) فى البدل يجعله (البدل) شرطاً فاسداً فى البيع، فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما (فى الأصل والبدل).

والحاصل أنهما جدّاً وعزما فى العقد، وواضعا أى هزلا فى البدل، وهذا أى البيع بخلاف النكاح (بأن هزل الزوجان الأحمقان على النكاح بألفى درهم على أن يكون المهر فى الحقيقة ألف) حيث يجب الأقلّ (وهو الألف فى المهر) لأن النكاح لايفسد بالشرط الفاسد (فإن الألف الزائد فى البدل شرط فاسد، والبيع يفسد

بالشرط الفاسد دون النكاح) فأمكن العمل بالمواضعتين (بالهزلين هزل فى أصل العقد، وهزل فى البدل فى المهر).

ولو ذكر (الزوجان) فى النكاح الدنانير، وغرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصحّ بغير تسمية المهر، فيصح النكاح، ويجب مهر المثل، بخلاف البيع؛ لأن البيع لا يصحّ إلا بتسمية الثمن، فيجب الإعراض فى البيع عن الهزل، ويلزم اعتبار التسمية.

ولو هزلا بأصل النكاح أى لو تزوّجا هزلا، فالهزل باطل، والعقد لازم، وكذلك، أى مثل النكاح فى أنه يقع بالهزل الطلاق والعتاق، والعفو عن القصاص، واليمين والنذر، فهذه الخمسة تقع بالهزل كما تقع بالجدّ؛ لقوله ﷺ: «ثلاث جدّهنّ جدّ وهزلهنّ جدّ النكاح والطلاق واليمين» رواه الترمذى وابن ماجه، ولأن الهازل مختار للسبب (الذى يقع به هذه الأمور) راضٍ به دون حكمه، واعلم أن الطلاق يشمل العتاق، واليمين يشمل النذر، وحكم هذه الأسباب (الخمسة) لا يحتمل الردّ بالفسخ والتراخى بخيار الشرط (لأنها صريحة فى مدلولها) ألا ترى أنه (أى حكم هذه الأسباب) لا يحتمل خيار الشرط، وأمّا ما يكون المال فيه مقصودًا مثل الخلع، والعتق على مال، والصلح عن دم العمد. فقدذكر فى "كتاب الإكراه" من "الأصل" فى الخلع أن الطلاق (فى خلع الهازل) واقع والمال لازم، وهذا عند أبى يوسف ومحمد؛ لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما، وسواء هزلا (الزوجان) بأصله (أصل الخلع) أو بقدر البدل، أو بجنسه من أىّ مال كان، يجب المسمّى عندهما، وصار (الخلع) كالعقد الذى لايحتمل الفسخ تبعًا يعنى العقد الذى فيه مال يقبل الفسخ، ولكن بدل الخلع تابع للطلاق الذى لا يحتمل الفسخ، فلا يحتمل الخلع الفسخ، ولو كان الخلع هازلا، وأمّا عند أبى حنيفة فإن الطلاق (فى الخلع) يتوقف على اختيارها بكلّ حال (أى سواء هزلا بأصله أو بقدر البدل أو بجنسه) لأن اختيار المرأة بمنزلة خيار الشرط (عنده)، وقدنُصّ (صُرّح) عن أبى حنيفة فى خيار الشرط فى الخلع من جانبها أنّ

الطلاق لايقع، ولايجب المال إلا أن تشاء المرأة، فيقع الطلاق ويجب المال، فكذلك ههنا، أى مثل الحكم المذكور فى الخيار حكم الهزل، لكنّه أى لكن خيار الشرط غير مقدّر بالثلاث فى الخلع وأمثاله، وكذلك أى مثل ثبوت الحكم فى الخلع ثبوت الحكم فى نظائره من الإعتاق على مال، والصلح عن دم العمد يعنى الكل سواء.

ثمّ إنّه إنّما يجب العمل بالمواضعة (بالهزل) فيما (فى تصرّف) يؤثّر فيه الهزل (وهو ما يحتمل النقض كالبيع والإجارة، وما كان المال فيه مقصودًا) إذا اتفقا على البناء (أى بناء التصرّف على المواضعة (على الهزل).

أمّا إذا اتفقا (الهازلان) على أنه لم يحضرهما شىء عند العقد، أو اختلفا (قال أحد: بالجدّ، والآخر: بالهزل) حُمل كلامهما على الجدّ (فى الحال) وجعل القول قول من يدعيه (الجدّ) فى الثانى فى قول أبى حنيفة رح خلافًا لهما، فعندهما العمل بالمواضعة أولى.

وأمّا الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ (كالبيع والإجارة) أو بما لا يحتمله (كالطلاق والعتاق) لأنّ الهزل يدل عل ى عدم المخبَر به، وكذلك تسليم حق الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل لأنه (التسليم) من جنس ما يبطل بخيار الشرط (لأنه فى معنى التجارة) وكذلك إبراء الغريم يبطله الهزل (لأنّ فيه معنى التمليك، ويرتدّ بالرد).

وأمّا الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام، وتبرأ عن دينه هازلا، يجب أن يُحكم بإيمانه كالمكره، أى المكرَه على الإسلام إذا أسلم يُحكم بإيمانه؛ لأن الإيمان (هازلا كان أو مكرهًا) بمنزلة الإنشاء لا يحتمل حكمه الردّ والتراخى.

٤- السفه وتعريفه وحكمه: والرابع من العوارض المكتسبة: السفه، وهو فى اللغة عبارة عن خفّة العقل، والسفيه هو خفيف العقل وقليل الفهم.

وفى الشريعة: هو عبارة عن اتباع الهوى والعمل بخلاف موجب الشرع، وخلاف دلالة العقل (كذا عرّفه البزدوى) ثم السفه على نوعين: اختيارى كما فى

قوله تعالى: ﴿ومن يرغب عن ملّة إبراهيم إلا من سفهِ نفسه﴾ فالرغبة والإعراض عن ملّة إبراهيم كان باختيارهم، وغير اختياري كما في قوله تعالى: ﴿ألا إنّهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾ ولو كان سفاهتهم باختيارهم لعلموه، فعلم أنه كان في المنافقين سفاهةً طبعيةً وغير اختيارية، وإنما عدّ السفه من العوارض المكتسبة باعتبار النوع الأول؛ لأن الإعراض عن ملّة إبراهيم كان باختيارهم.

وحكم السفه: أنّه يخل بالأهلية، ولا يمنع شيئًا من أحكام الشرع، ولايوجب الحجر أصلا عند أبي حنيفة رحمه الله (سواء كان في تصرّف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق، أو في تصرّف يبطله الهزل كالبيع والإجارة) وكذا لا يوجب الحجر عند غيره فيما لا يبطله الهزل كالنكاح والطلاق (لأنّ السفه ليس من عدم العقل وقلّته بل) لأنه مكابرة العقل بغلبة الهوى، فلم يكن السفه سببًا للنظر وإرادة الخير له، وإنما يكون الحجر نظرًا في حق الضعفاء عقلا وتصرفًا.

وأمّا منع المال عن السفيه المبذّر في أول البلوغ فقد ثبت بالنص ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ إمّا عقوبة عليه، أو هو غير معقول المعنى، فلا يحتمل المقايسة (أي لا يقاس على هذا السفيه المبذّر في أول البلوغ غيره، وإذا كان الحجر عليه عقوبةً وجزاءً، فأيضًا لا يقاس عليه غيره لأن العقوبات فوق القياس).

٥- الخطأ وتعريفه وأحكامه: والخامس من العوارض ا لمكتسبة: الخطأ، والخطأ لغةً: هو التجاوز والعدول عن المقصود؛ لأنه ضدّ الصواب، و الصواب: هو ما أصيب به المقصود (كذا نقل عن الأعشى).

وفي الشريعة[1]: هو ما صَدَرَ عن الإنسان من غير نسيان ولا إرادة من قول أو فعل، ففي النسيان لا يكون ذكرٍ، وتكون إرادة، وفي الخطأ يكون الفاعل ذاكرًا للفعل أو القول الذي يصدر عنه خطأ، ولكن لا يكون له إرادة ما يصدر عنه.

---

(١) والدليل على المعنى الشرعي هو قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنًا إلا خطأ﴾ وجاء الخطأ بمعنى مطلق الذنب كما في قوله تعالى: ﴿إنّ قتلهم كان خطأ كبيرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿بلى من كسب سيّئة وأحاطت به خطيئته﴾.

أحكام الخاطئ: (١) فهو نوع عمل جعل عذرًا صالحًا لسقوط حق الله تعالى، إذا حصل ذلك الخطأ عن اجتهاد (أى مع اجتهاد وسعى عدم وقوع الفعل) وجعل شبهةً دارئةً.

حتى قيل (٢) إنّ الخاطئ لا يأثم بفعله الخطأ.

(٣) ولا يؤاخذ بحدّ ولا قصاص، يعنى إذا زنى بامرأة بظن أنها زوجته لا حدّ عليه، ولو قتل أحدًا خطأً لا إثم عليه ولا قصاص، لكنّه لا ينفكّ فعله عن ضرب تقصير يصلح سببًا للجزاء القاصر وهو الكفّارة (والدية).

(٤) وصح طلاقه بأن أراد أن يقول: أطعمى، فجرى على لسانه: أنت طالق

(٥) ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكرَه بأن جرى على لسانه البيع خطأ، ولكنه ينعقد بيعًا فاسدًا كبيع المكرَه؛ لعدم رضاه بالبيع الذى صدر عنه خطأ، فوجب فسخ مثل ذلك البيع.

٦- السفر: والسادس من العوارض المكتسبة التى تصدر من المكلّف السفر، فهو من أسباب التخفيف (١) يُؤثِّرُ فى قصر ذوات الأربع (٢) وفى تأخير الصوم إلى غير رمضان، لكنّه لما كان من الأمور المختارة أى من الأمور التى يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه، ولا يكون موجبًا للإفطار ضرورةً لازمةً (يعنى بعد ما تحقق السفر لا يوجب ضرورة تدعو إلى الإفطار فى رمضان بحيث لا يمكن دفع تلك الضرورة) (ولما كان كذلك) قيل: إنه (إنّ الرجل) إذا أصبح صائمًا وهو مسافر، أو صام مقيم فسافر، لا يباح له الفطر فى الصورتين، بخلاف المريض، فإنه إذا نوى الصوم، وتحمل على نفسه مشقة المرض، ثم أراد أن يفطر حل له ذلك، وكذا إذا كان صحيحًا من أول اليوم ناويًا للصوم، ثم مرض، حلّ له الفطر، لأنه أمر سماوى لااختيار له فيه.

ولو أفطر المسافر فى الصورتين المذكورتين، فعليه القضاء، ولا كفارة عليه؛ لأنّ وجود السفر المبيح للإفطار شبهة فى جواز الإفطار، فلا تجب الكفارة، وهذا

معنى قوله: "ولو أفطر (المسافر) كان قيام السفر المبيح شبهة فى جواز الإفطار، فلاتجب الكفارة".

ولو أفطر قبل السفر، ثمّ سافر، لا يسقط عنه الكفارة، بخلاف المريض إذا أفطر فى صحّته، ثم مرض لما قلنا: إنّ السفر من الأمور المختارة، ولا يزيل استحقاق وجوب الصوم عنه، حتى لا يباح له الفطر، فلا يصير شبهة فى سقوط وجوب الصوم عنه، وأما المرض فأمر سماوى، وإذا وجد آخر النهار يزيل وجوب استحقاق الصوم عنه؛ لأنه يباح له الفطر ولو كان صائمًا، وزوال استحقاق الوجوب ليس بمتجزئ، فيزول الوجوب من أول اليوم، ولهذا لا كفارة عليه.

٧- الإكراه: وقال المصنف فى أول تقسيم العوارض: "وأمّا المكتسب فإنه نوعان: منه (أى ما حصل وعرض من كسب المكلّف نفسه) (كالأمور الستة المذكورة) ومن غيره (أى ما حصل وعرض على المكلّف من فعل غيره كالإكراه) والأمر السابع من الأمور المكتسبة الإكراه، وهو فى اللغة: حمل الغير وإجباره على أمر يكرهه، ولا يريد مباشرته، ولولا الوعيد والتخويف على تركه.

وفى الشريعة: هو الإجبار بوعيد (وتخويف) تلف النفس أو العضو أو المال على ارتكاب أمر غير مشروع، قال المصنف: وأمّا الإكراه فنوعان: (أحدهما) كامل يُفسد الاختيار، ويوجب الإلجاء (أى يوجب سلب النجاة والمعاذ أى الاضطرار، ويقال لهذا النوع من الإكراه الملجئ) و (الثانى) قاصر يُعدم الرضا، ولا يوجب الإلجاء والاضطرار، وهذا هو الإكراه غير الملجئ.

والإكراه بجملتيه (بنوعيه) لاينافى الأهلية، ولا يوجب وضع الخطاب عن المكرَه بحال أى لا أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء؛ لأنه مبتلًى فى الحالين؛ لأن المكرَه مبتلًى، والابتلاء يحقق و (يثبت) الخطاب.

ألا ترى أن (المكرَه) متردد بين (فرضٍ) إذا أكره على أكل الميتة أو شرب الخمر، فإن تناول الميتة والخمر فرض لحفظ نفسه (وحظرٍ) إذا أكره على الزنا وقتل النفس المعصومة، فإنهما محظوران وممنوعان عليه (وإباحةٍ) كما فى إكراه الصائم

على إفساد الصوم، فإنه مبيح له الإفطار (ورخصةٍ) كما فى الإكراه على كلمة الكفر، فإنه رُخّص فى إجراء كلمة الكفر ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئنّ بالإيمان﴾ ويأثم المكرَه مرّةً بارتكاب الفعل الذى أكره لأجله كما فى الإكراه بالزنا وقتل النفس، ويؤجر أخرى، كما فى الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر، فإنّه يؤجر بارتكاب الأكل والشرب لأجل حفظه نفسه، ولو لم يأكل ولم يشرب، فقتل، يموت آثمًا، فلا رخصة فى القتل والجرح والزنا بعذر الإكراه أصلا، أى لا رخصة فى قتل أحد أو جرحه، أو فى ارتكاب الزنا بالإكراه قطعًا، ولا حظر فى الأكل مع الكامل منه فى الميتة والخمر والخنزير، ورُخّص فى إجراء كلمة الكفر، وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه مال الغير، والجناية على الإحرام.

ورُخّص فى تمكين المرأة الرجل من الزنا فى الإكراه الكامل (وهو الذى يفسد الاختيار، ويوجب الإلجاء والاضطرار، ولم يُرخّص الزنا للرجل بالإكراه الكامل) وإنما فارق فعلها فعله فى الرخصة (لها بالزنا فى الإكراه الكامل، ولم يرخّص له) لأن نسبة الولد لا تنقطع عنها (فى صورة الزنا إكراهًا) فلم يكن فعلها فى معنى قتل ولد الزنا بخلاف الرجل، فإنّ الولد المولود من الزنا ينقطع نسبه عن الرجل، فهو له فى معنى القتل، ولأجل الفرق بين الرجل والمرأة فى الإكراه بالزنا إكراهًا كاملا أوجب الإكراه شبهةً فى درء الحد، ودفعه عنها دون الرجل، فإن الكامل منه لايوجب شبهة فى حقه فى درء الحدّ؛ لأنه لم يرخّص له بالزنا، فثبت بهذه الجملة (وهى أن الإكراه لا ينافى الأهلية، ولا يوجب سقوط الخطاب، ولا ينافى الاختيار) أى الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شىء من الأقوال كالطلاق، والعتاق، والبيع جملة ولا لحكم شىء من الأفعال مثل القتل وإتلاف المال، وإفساد الصوم، فيثبت موجب الإكراه بهذه الجملة، وهذا معنى قوله: "جملة" إلا بدليل غيره كالاستثناء والتعليق بالشرط ووجود المانع وغيرها، على مثال فعل الطائع يتغير حكمه لأجل هذه الأمور.

وإنما يظهر أثر الإكراه فى أمرين: الأول: إذا تكامل الإكراه بأن كان ملجئًا

يدّل نسبة الفعل من المكره -بفتح الراء- إلى المكره -بكسر الراء- فيصير الفعل منسوبًا إلى المكره -بكسر الراء- لا إلى المكره -بفتح الراء-.

والثاني : يظهر أثره إذا كان قاصراً (لم يكن ملجئًا) فى تفويت الرضا كالإكراه بالحبس والقيد.

(١) فيفسد بالإكراه (كاملا كان أو قاصراً) ما يحتمل الفسخ، ويتوقف على الرضا مثل البيع والإجارة (٢) ولا يصح الأقارير كلّها؛ لأن صحتها تعتمد على قيام (ووجود) المخبر به، وقد قامت دلالة أى دليل على عدم وجوده (٣) وإذا اتصل الإكراه بقبول المال فى الخلع، فإن الطلاق يقع، والمال لا يجب؛ لأن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعًا، والمال الذى هو سبب ينعدم لعدم الرضا (بالإكراه) فكأنّ المال لم يوجد، فوقع الخلع بغير مال، أى لم يجعل المال سببًا ولاالخلع واقعًا؛ لأنه حكم، فوقع الطلاق لأجل القبول؛ لأن الإكراه لا يؤثّرُ فى القبول بدون سببية الخلع، كطلاق الصغيرة على مال، فإنه يتوقف على قبولها، فإذا قبلت، يقع الطلاق، ولا يجب على الصغيرة مال، والإكراه بخلاف الهزل فى مسألة الخلع؛ لأن الطلاق لا ينفصل فى الهزل عن المال؛ لأن الهزل يمنع الرضا بالحكم دون السبب وهو الخلع، فكان الهزل كشرط الخيار فى منع الحكم دون السبب على ما مرّ فى بحث الهزل.

(٤) وإذا اتصل الإكراه الكامل (أى الملجىء) بما يصلح أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره، مثل الإكراه بإتلاف النفس والمال، ينسب فعل الإتلاف إلى المكره -بكسر الراء- ولزمه أى المكره -بكسر الراء- حكم الفعل من القصاص أو الغرامة؛ لأنّ الإكراه الكامل يفسد الاختيار، والاختيار الفاسد (اختيار المكرَه -بفتح الراء-) فى معارضة (مقابلة) الاختيار الصحيح (اختيار المكره -بكسر الراء- كالعدم، فصار المكرَه -بفتح الراء- بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره -بكسر الراء- فيما يحتمل ذلك، أى كونه آلة.

وفيما لا يحتمله أى فى فعل لا يحتمل أن يكون المكرَه -بفتح الراء- آلة للكره-بكسر الراء- (كالأكل والشرب والوطء والسبّ) فلا يستقيم نسبة الفعل إلى

المكرِه -بكسر الراء- لأن الرجل لا يمكن أن يكون (أكل لآخر أو شرب له أو فعل سائر أفعاله الخاصّة له، فهنا لا يقع المعارضة فى استحقاق نسبة الحكم؛ لأن الاختيار الصحيح (اختيار المكره -بكسر الراء-) لا يمكن إسناد الفعل إليه لعدم إمكان كونه آلةً، فبقى الفعل الصادر عن المكره -بفتح الراء- منسوبًا إلى الاختيار الفاسد، وكذا حكمه (ذلك الفعل) أيضًا منسوب إلى الاختيار الفاسد (وهو اختيار المكره -بفتح الراء-).

وذلك الفعل غير الصالح لكون رجل آلة لآخر فيه، مثل الأكل والشرب والوطء والأقوال كلها؛ لأن الفم و اللسان لكل أحد يكونان لاستعمال نفسه، فإنه لايتصوّر أن يأكل الإنسان بفم غيره، وأن يتكلم به، وكذلك أى ومثل ما لا يصلح أن يكون المكره -بفتح الراء- فيه آلة إذا كان نفس الفعل مما يتصوّر أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورةً إلا أن يكون المحلّ (محلّ الإكراه) غير الذى يلاقيه فعل الإتلاف صورةً، وكان ذلك (محل الإكراه) يتبدّل بأن يجعل المكره آلةً لغيره مثل إكراه المحرم على قتل الصيد، فإنّ ذلك يقتصر على الفاعل فى حق الإثم والجزاء؛ لأن المكرِه-بكسر الراء- إنما حمل المكره -بفتح الراء- على أن يجنى على إحرام نفسه، وهو فى ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جُعل المكرَه آلة لغيره، يصير محلّ الجناية إحرام المكرِه، وفيه خلاف المكرِه لأنه كان أراد الجناية على إحرام المكرَه، وبطلان الإكراه؛ لعدم حصول غرضه، وعود الأمر إلى المحل الأول، وهو المكره.

وخلاصة الكلام: أنّ المكره -بكسر الراء- أراد أن يجنى المكره -بفتح الراء- على إحرام نفسه بقتل الصيد، فأكرهه وقتل الصيد فى حالة الإحرام، ففى هذه الصورة لا يمكن أن يكون المكرَه -بفتح الراء- آلةً للمكره -بكسر الراء- لأنه يتبدل محل الجناية، فيلزم أن المكره أكرهه على إحرام نفسه أى إحرام نفس المكره-بكسر الراء- فصار محلّ الجناية (قتل الصيد) وبطلان الإكراه (إكراه المكره) وعود الأمر إلى المحل الأول (يعنى كون الجناية على إحرام المكرِه -بكسر الراء- وهذا كلّه خطأ، ويقتصر جناية المكرَه على إحرامه وعليه الإثم والجزاء.

ولهذا أى ولأنّ محلّ الجناية تبدّل بالنسبة إلى المكرَه، واقتصر عليه الفعل لعدم إمكان الآلية، قلنا: إن المكرَه على القتل يأثم؛ لأنّه يوجب جناية على دين القاتل المباشر، وهو أى القاتل لا يصلح فى تلك الجناية أن يكون آلة لغيره؛ لتبدّل محل الجناية وهو الذى قتله المكرَه لا المكرِه -بكسر الراء- فيلزم أن يكون مقتول المكره-بكسر الراء- ولذلك أى ولما قلنا: إنّ القتل يقتصر على المباشر فى حق الإثم، قلنا فى المكرَه على البيع والتسليم: إنّ تسليمه يقتصر عليه؛ لأن التسليم تصرّف فى بيع نفسه بالإتمام، وهو فى ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جُعل المكرَه-بفتح الراء- آلة لغيره لتبدّل المحلّ ولتبدّلت ذات الفعل لأنه (أى التسليم) حينئذٍ أى حين إذا كان الفاعل آلة لغيره يصير غصبًا محضًا بانتسابه إلى المكرِه.

وقد نسبناه إلى المكره من حيث هو غصب، وإذا ثبت أنه أى انتقال الفعل من الفاعل إلى المكره -بكسر الراء- يعنى نسبة الفعل إلى المكره أمر حكمى لا حسّى، صرنا إليه استقام ذلك فيما يَعقل ولا يُحسّ أى يعقل وجوبه من المكره، ولا يحسّ وجوده منه، قلنا: إنّ المكرَه على الإعتاق بما فيه إلجاء هو المتكلم بما يفيد العتق من قوله: "أنت حر" ووجد الكلام منه حسًا، ومعنى إتلاف المالية من المكره منقول إلى الذى أكرهه؛ لأنه منفصل عنه فى الجملة محتمل للنقل بأصله، وهذا أى ما ذكر من تفصيل مسائل الإكراه عندنا.

وقال الشافعى رحمه الله: تصرفات المكرَه قولا كان (كالطلاق والعتاق والبيع) تكون لغوًا، إذا كان الإكراه بغير حق؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار، ليكون ترجمةً عما فى الضمير، فيبطل عند عدمه، والإكراه بالحبس مثل الإكراه بالقتل عنده، وإذا وقع الإكراه على الفعل، فإذا تمّ الإكراه، بطل حكم الفعل عن الفاعل، وتمامه بأن يجعل عذرًا يبيح له الفعل، فإن أمكن أن ينسب إلى المكره، نُسِب إليه، وإلا فبطل أصلا، وقد ذكرنا نحن أنّ الإكراه لا يُعدم الاختيار، ولكنّه ينتفى به الرضا، ويفسد به الاختيار إلى ما قررناه، والذى يقع به ختم الكتاب باب حروف المعانى.

الخاتمة فى بيان حروف المعانى

وإنّما جُعل خاتمة الكتاب حروف المعانى ؛ لأنّ شطرًا (بعضًا) من مسائل الفقه مبنىّ عليها (على حروف المعانى).

١- وقد ذكر الإمام الشاطبى فى هذا الصدد (مناسبة حروف المعانى بأصول الفقه) فى الجزء الأول من كتابه "الموافقات" ما يلى: كل مسألة لا ينبنى عليها فروع فقهية، فوضعها فى أصول الفقه عارية (عن الفائدة) اهـ.

٢- فى "تسهيل أصول الشاشى" للراقم، العنوان هكذا:

صلة هذا البحث بأصول الفقه: وقد عُرِّف "أصول الفقه" بأنه علم بقواعد يتوصّل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام من الأدلة، و تلك القواعد على قسمين: أصولية، ولغوية، فالقواعد الأصولية إنما أخذت من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، (وآثار الصّحابة والتابعين)، والقواعد اللغوية إنما أخذت مما قرّره علماء اللغة، من طرق دلالة اللغة وفهمها، وأسلوبها الخاصّة مما يتعلق بمنثور كلام العرب ومنظومه (ص ١٠٦).

ولا شكّ أنّ مأخذ كثير من القواعد اللغوية هو حروف المعانى بأنواعها، فكما يبحث فى أصول الفقه عن القواعد الأصولية، كذلك يبحث فيه عن القواعد اللغوية، ومن ثمّ أورد الأصوليون فى كتبهم القواعد اللغوية، وخصّصوا لها بابًا، كما فعله مؤلف الحسامى هنا.

واعلم أنّ لفظ "الحروف" (١) يطلق على الحروف التسعة والعشرين، التى هى أصل تراكيب الكلام (٢) ويطلق على ما يوصل معانى الأفعال إلى الأسماء (٣) وعلى ما يدل على معنى فى غيره كما فسّر فى علم النحو، ويسمّى النوع الأول حروف التهجّى من هجاء الحروف إذا عدّدها، ويسمّى الثانى حروف المعانى لما ذكرنا من إيصال معانى الأفعال إلى الأسماء (أو لكونها روابط بين معانى الأسماء ومعانى الأفعال) المثال التطبيقى: فإنّ الباء فى "مررت بزيد" لإيصال المرور إلى زيد أو هى رابطة بين "مررت" و "زيد"، بخلاف الباء فى "بكر"

و "بشر" فإنها جزء الكلمة فقط، ولا تدل على معنى آخر، وكذلك الهمزة فى "أزيد فى الدار" فإنها تدل على معنى الاستفهام بخلاف همزة "أحمد"، فإنها أحد أجزاء الكلمة، وليس له معنى زائد.

ثم إطلاق لفظ "الحروف" على جميع ما فى هذا الباب بطريق التغليب؛ لأن بعض ما ذكر هنا أسماء كما يأتى:

ثم قال المصنّف: وأكثرها (وقوعًا) حروف العطف، والعطف فى اللغة: الثنى، وردّ أمر إلى آخر، يقال: عطف العود إذا ثنّاه، وردّه إلى جانبه الآخر، ففى العطف أيضًا ردّ المعطوف إلى المعطوف عليه فى الحكم، أو ثنى الحكم مرّةً فى ضمن المعطوف عليه، ومرّةً فى ضمن المعطوف.

حرف الواو

١- والأصل (الغالب) فى العطف الواو، وهى لمطلق الجمع عندنا، أى بدون رعاية الاتصال والترتيب من التقديم والتأخير، وهذا معنى قول المصنف من غير تعرّض لمقارنة ولا ترتيب، وعليه (رأى) عامّة أهل اللغة وأئمّة الفتوى.

(١) وإنّما يثبت الترتيب (فى الطلقات الآتية): فى قوله لامرأة أجنبية: إن نكحتها فهى طالق وطالق وطالق، حتى لا يقع بهذا القول إلا واحدة فى قول أبى حنيفة خلافًا لصاحبيه، ضرورة (أى لضرورة) أنّ الطلقة الثانية تعلّقت بالشرط (إن نكحتها) بواسطة الطلقة الأولى، ولا يكون وقوع الواحدة مقتضى الواو (ومدلولها) وعندهما يقع الثلاث معًا؛ لأن تعلّقها بالشرط من غير واسطة.

(٢) وفى قول المولى: أعتقت هذه وهذه إلخ جواب عن نقض آخر يرد على هذا الأصل، وهو أن رجلا (فضوليًا) لو زوّج أمتين لرجل برضاهما من رجل فى عقد أو عقدين بغير إذن مولاهما، كان النكاح موقوفًا على إجازته، فإن أعتقهما المولى بلفظ واحد، بأن قال: أعتقتهما، لا يبطل نكاح واحدة منهما؛ لأن الجمع لم يتحقق بين الحرّة والأمة فى حال العقد، ولا فى حال الإجازة؛ لأن كلتيهما

حرتان، ولو أعتقهما فى كلمتين بأن قال: أعتقت هذه، ثم قال بعد زمان للأخرى: مثل ذلك، بطل نكاح الثانية، ولو أعتقهما بكلام واحد متصل بأن قال: أعتقت هذه وهذه، بطل نكاح الثانية، فلو لم توجب الواو الترتيب لما بطل نكاحها، كما لو أعتقهما معًا، فأشار المصنف إلى الجواب وإلى الفرق بين المسألتين، فقال: لم يبطل نكاح الثانية فى مسألة الأمتين بمقتضى الواو، وإنما بطل بناء على أصل آخر، وهو أن الجمل إذا عُطف بعضها على بعض، ولم يكن فى آخر الكلام ما يغيّر أوله، لا يتوقف أول الكلام على آخره.

وفى قوله: أعتقت هذه وهذه لا يغيّر آخر الكلام أوّله؛ لأن عتق الثانية لو ثبت وصحّ نكاحها، لا يتغيّر نكاح الأولى بوجه، فتعتق الأولى قبل التكلّم بعتق الثانية، فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف، وهذا التفصيل الطويل المفروض شرح كلام المصنف الآتى على زعم الشراح وكلامه هذا: "وفى قول المولى: أعتقت هذه وهذه، وقد زوجهما الفضولى من رجل، إنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره، إذا لم يكن فى آخره ما يغيّر أوّله، وعتق الأولى يبطل مُحلية التوقف، فبطل النكاح الثانى قبل التكلّم بعتقها، بخلاف ما إذا ازوّج الفضولى الأختين فى عقدين، فقال الولى: أجزت هذه وهذه، حيث بطلا جميعًا؛ لأن صدر الكلام وضع لجواز النكاح، وإذا ا تصل به آخره، سلب عنه الجواز، فصار آخره فى حق أوّله بمنزلة الشرط، والاستثناء فى كونه مغيّرًا له.

(٣) وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلا تجب المشاركة فى الخبر، وذلك مثل قوله: هذه طالق ثلاثًا، وهذه طالق، إنّ الثانية تطلق واحدةً؛ لأن الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى، إذا كان ناقصًا، فإذا كان كاملا، فقد ذهب دليل الشركة، ولهذا قلنا: إنّ الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما تم به الأولى بعينه، حتى قلنا فى قوله: "إن دخلت الدار، فأنت طالق وطالق" إن الثانى يتعلّق بذلك الشرط بعينه، ولا يقتضى الاستبداد به، كأنّه أعاده، وإنما يصار

إليه (إلى الاستبداد) فى قوله: "جاءنى زيد وعمرو" ضرورة أن المشاركة فى مجىء واحد لا يتصور.

(٤) وقد تستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضًا (بين الحال وذى الحال) لأنّ الحال تجامع ذا الحال، فرعاية المعنى الحقيقى للواو موجودة، قال تعالى: ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ أى أبوابها (أبواب الجنة) مفتوحةٌ، وقالوا فى قول الرجل: أدّ إلىّ ألفًا وأنت حرّ، وفى قولهم للحربى: انزل وأنت آمن، إنّ الواو للحال، حتى لا يعتق العبد (المذكور) إلا بالأداء، ولا يأمن الحربى ما لم ينزل.

حرف الفاء

٢- والثانى من حروف العطف الفاء، وهى للوصل بين ما قبلها وما بعدها مع كون المعطوف عقيب المعطوف عليه فى الوجود، ولهذا أى ولأجل هذا لأصل المفهوم من معنى الفاء قلنا فى من قال لامرأته: إن دخلت هذه الدّار، فهذه الدار، فأنتِ طالق، إنّ الشرط (لوقوع الطلاق) أن تدخل المرأة الدار الثانية بعد الأولى من غير تراخٍ.

وقد تدخل الفاء على العلل؛ لأنّ المعلول يوجد متصلا بعد العلّة، وتدخل على العلل، إذا كانت مما يدوم، فتصير الفاء بمعنى التراخى (تراخى العلّة فى الذكر).

يقال: أبشر فقد أتاك الغوث، فقد دخلت الفاء على العلّة وهى إتيان الغوث والمعاون، وقدّم الحكم وهو البشارة، ولكن هذا تراخٍ فى الذكر لا فى الوجود؛ لأن البشارة الحقيقية إنّما تحصل بعد مجىء الغوث وإغاثته.

ولهذا أى ولأجل أن الفاء تدخل على العلّة، قلنا فى من قال لعبده: "أدّ ألفًا فأنت حرّ" إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبه المتراخى أى الحكم المتراخى عن العلّة، وهى أداء الألف.

حرف ثمّ

(١) وأمّا ثمّ فللعطف على سبيل التراخى (ففى "الفاء" التعقيب مع الوصل، وفى "ثمّ" التراخى بمهلة) و"ثمّ" عند أبى حنيفة رح للتراخى على وجه القطع، كأنّه مستأنف حكمًا لأجل القول بكمال التراخى (ومعناه أنه يظهر أثره فى الحكم والتكلّم جميعًا، فكأنّه قطع عن سابقه واستؤنف، إنما قال هذا قولا بكمال التراخى؛ لأن هذه الكلمة "ثمّ" وضعت لمطلق التراخى، والمراد بالمطلق كماله) وعند صاحبيه "ثمّ" للتراخى فى الوجود دون التكلّم، بيانه فى مَن قال لامرأته قبل الدخول بها: أنتِ طالق ثم طالق ثمّ طالق إن دخلتِ الدار، قال أبو حنيفة: يقع الأول، ويلغو ما بعده، كأنّه سكت على الأول، وقالا: يتعلقن (الثلاث) جملةً وينزلن على الترتيب.

(٢) وقد يُستعار "ثمّ" لمعنى الواو، قال تعالى: ﴿ثمّ كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾.

حرف بل

وأمّا بل فموضوع لإثبات ما بعده، والإعراض عمّا قبله، يقال (فى المثال): جاءنى زيد بل عمرو، أثبت المتكلم مجىء عمرو، وأعرض عن مجىء زيد، وقالوا (أبو حنيفة وصاحباه) جميعًا فى مَن قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، بل ثنتين؛ أنّه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبى حنيفة رح حيث لم يقع إلا واحدة فى قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثنتين؛ لأن الواو ما وضعت للاستدراك، بل لمطلق العطف؛ لأنّه (أى حرف بل) لما كان لإبطال الأول وإقامة الثانى مقامه، كان من قضيته اتصال الثانى (ثنتين) بالشرط بلا واسطة، لكن بشرط إبطال الأول، وليس فى وسعه ذلك، وفى وسعه إفراد الثانى بالشرط ليتّصل به بغير واسطة، فيصير بمنزلة

الحلف بيمينين (قبل بل وبعده)، فيثبت ما فى وسعه (وهو إفراد الثانى بالشرط، لا ما ليس فى وسعه، وهو إبطال الأول.

حرف لكن

وأمّا "لكن" فللاستدراك بعد النفى (أى لدفع التوهّم الناشئ من الكلام السابق) تقول (فى المثال) ما جاءنى زيد لكن عمرو، غير أن العطف بـ"لكن" إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتّسق الكلام (أى ارتبط الكلام) كالمقرّ له بالعبد يقول: ما كان (ذلك العبد) لى قط لكنه لفلان آخر، تعلّق النفى (ما كان لى قط) بالإثبات حتى استحقه الثانى، وإلا أى وإن لم يوجد الاتساق والارتباط لفوات أحد المعنيين، فهو مستأنف كالمزوّجة بمائة تقول: لا أجيز النكاح، لكن أجيزه بمائة وخمسين، فإنه ينفسخ العقد (بمائة) لأنه نفى فعلٍ وإثباته بعينه، فلم يتسق الكلام.

حرف أو

وأمّا أو فتدخل بين اسمين أو فعلين، فيتناول أحد المذكورين، فإن دخلت فى الخبر أفضت إلى الشك، وإن دخلت فى الابتداء والإنشاء، أوجبت التخيير، نحو جاءنى زيد أو عمرو، وقوله تعالى: ﴿إن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم﴾ ففى المثال للشكّ، وفى الآية للتخيير، ولهذا أى ولأجل أنّ كلمة "أو" لأحد الأمرين المذكورين، قلنا: فى مَن قال: هذا حرّ أو هذا، إنّه لما كان إنشاءً يحتمل الخبر، أوجبت التخيير على احتمال أنه بيان أى أوجبت التخيير مع احتمال أنه بيان، حتى جُعل البيان إنشاءً من وجه، وإظهاراً من وجه.

(٢) وقد تستعار هذه الكلمة (كلمة أو) للعموم (والشمول) فتوجب عموم الأفراد فى موضع النفى، وعموم الاجتماع فى موضع الإباحة، ولهذا لو حلف: لا يكلّم فلانًا أو فلانًا، يحنث إذا كلّم أحدهما، ولو قال: لا يكلّم أحدًا إلا فلانًا أو فلانًا، كان له أن يكلمهما جيمعًا.

(٣) وقد تجعل (أو) بمعنى "حتى" فى نحو قوله: والله لا أدخل هذه الدار، أو أدخل هذه الدار، حتى لودخل الأخيرة قبل الأولى، انتهت اليمين؛ لأنه تعذّر العطف لاختلاف الكلامين من نفى وإثبات، والغاية صالحة؛ لأنّ أول الكلام حظر وتحريم، فلذلك وجب العمل بمجازه (وهو كونها بمعنى حتّى).

حرف حتّى

وأمّا حتّى فللغاية، ولهذا قال محمد فى "الزيادات" فى من قال: عبده حرّ إن لم أضربك حتى تصيحَ، إنه يحنث إن امتنع عن الضرب قبل الغاية، وهى الصياح لشدة الضرب.

(٢) واستعير (لفظ حتّى) للمجازاة بمعنى لام كى فى قوله: إن لم آتِك غداً حتى تغدّينى، حتى إذا أتاه فلم يغدّه، لم يحنث؛ لأن الإحسان لا يصلح منهيًا ومانعًا للإتيان، بل هو سبب له، فإن كان الفعلان (ما قبل حتى وما بعده) من شخص واحد، كقوله: إن لم آتِك حتى أتغدّى عندك (عبدى حرّ) تعلق البرّ بالفعلين بأن يأتى ويتغدّى عنده لأن فعله (وهو التغدّى) لا يصلح جزاءً لفعله، وهو الإتيان، فحمل على العطف بحرف الفاء (أى يكون حتى بمعنى الفاء) لأنّ الغاية (أى مدلول حتى) تجانس التعقيب (وهو مفهوم الفاء) فإن الغاية تكون عقيب المغيا.

ومن جملة حروف المعانى حروف الجرّ:

حرف الباء

١- فالباء للإلصاق، ولهذا قلنا فى قوله: إن أخبرتنى بقدوم فلان فلك كذا، إنه يقع على الصدق أى على الخبر الواقع فى نفس الأمر.

حرف على

٢- وعلى للإلزام فى قوله: له علىّ ألف (١) وقد تستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئًا﴾ (٢) وتستعار بمعنى الباء فى المعاوضات المحضة (كالبيع والإجارة والنكاح) لأن الإلصاق (معنى الباء) يناسب اللزوم الذى هو مدلول "على"

حرف مِن

٣- ومِن للتبعيض، ولهذا قال أبو حنيفة فى من قال: أعتق من عبيدى من شئتَ عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحدًا منهم، بخلاف قوله: أعتق من عبيدى من شاء عتقه، لأنه وصفه بصفة عامة (من شاء) فأسقط الخصوص المفهوم من شئتَ؛ لأنه وصفه بصفة عامة (من شاء).

حرف إلى

٤- وإلى لانتهاء الغاية، سرتُ من البصرة إلى الكوفة.

حرف فى

٥- وفى للظرف، ويفرّق بين حذفه وإثباته، فقوله: إن صمتُ الدهر فعلىّ كذا، وقع على الأبد أى يحنث إلى الأبد، وفى قوله: إن صمتُ فى الدهر فعلىّ كذا، يقع على الساعة، وتستعار "فى" للمقارنة فى نحو قوله: أنت طالق فى دخولك الدار أى مقارنًا بدخول الدار، ومن جملة حروف المعانى حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل فى باب الشرط.

١- و "إذا" يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبى حنيفة، وعند البصريين (وهو قولهما) هى "كلمة إذا" مثل متى، فإنّ "كلمة متى" للوقت، لا يسقط الوقت عن مفهومها بحال، ومع ذلك المجازات بها (مجىء الشرط والجزاء) معها لازمة فى غير موضع الاستفهام، والمجازات (وقوع الشرط والجزاء) بلفظ "إذا" غير لازمة، بل هى فى حيّز الجواز.

ومَن وما وكلّ وكلّما تدخل في هذا الباب أي في باب الشرط، وفي "كلّ" معنى الشرط أيضًا من حيث إنّ الاسم الذي يأتي عقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام، وهي أي كلمة كلّ توجب الإحاطة على سبيل الإفراد، ومعنى الإفراد أن يعتبر كل مسمّى بانفراده كأنّه ليس معه غيره.

بحمد الله تعالى ومنّه وفضله الجمّ وكرمه العمّ بدأت التشريح والتيسير قبل شهرين وربع، وختمته في الليلة الرابعة عشر من شهر محرّم الحرام ١٤٢٧هـ بعد صلاة العِشاء، فالمستعان والمسؤول في كلّ مأمول، والمدعو للقبول هو الله تبارك وتعالى.

اللهمّ مصرّف القلوب صرّف قلبي إلى طاعتك وحسنَ عبادتك، رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذرّيتي، ربّ توفّني مسلمًا، وألحقني بالصالحين، اللهمّ اغفر لها وارحمها واجعلها في المهديين، وتقبّل مساعيها، واجعل آياتك شافعةً لها، واجمع بيننا وبين ذرّياتنا يوم يقوم عبادك أمامك، رب اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين والمؤمنات يوم يقوم الحساب.

وكتبه

محمد أنور بن ميرزا محمد بن دولت محمد بن محمد علي
ابن قربان محمد بن محمد عظيم بن گدا محمد
ابن محمد عظيم البدخشاني المقيم بكراتشي